

HANDBOUND
AT THE



UNIVERSITY OF



Digitized by the Internet Archive
in 2007 with funding from
Microsoft Corporation

ACTES
DU
XIV^e CONGRÈS INTERNATIONAL
DES ORIENTALISTES
ALGER 1905

ANGERS. — IMPRIMERIE A. BURDIN ET C^{ie}, 4, RUE GARNIER.

ACTES

DU

XIV^e CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES

ALGER 1905

TROISIÈME PARTIE
LANGUES MUSULMANES
(ARABE, PERSAN ET TURC)

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI^e)

—
1907

PJ
20
A73
1905
v. 3
pt. 2



TROISIÈME SECTION

LANGUES MUSULMANES

(ARABE, PERSAN ET TURK)

L'ENCENSEMENT DES MORTS

CHEZ LES ANCIENS ARABES

PAR

M. J. DE GOEJE

La livraison de novembre-décembre 1904 du *Journal Asiatique* contient une étude de M. Guérinot sur le culte des morts chez les Hébreux. Nous y lisons, p. 499 : « Selon II Chroniques, 16, 14, Asa étant mort, on l'étendit sur un lit d'exposition garni d'aromates et de parfums, dont on brûla une grande quantité en son honneur. C'était là un hommage de haut prix rendu aux défunts, et dont on trouve l'équivalent chez les Arabes, qui brûlaient des bois odoriférants autour des cadavres. Chez les Hébreux toutefois, il est probable qu'un tel honneur était réservé aux rois. En dehors du passage que nous venons de citer, il en est question deux fois seulement. D'après II Chroniques, 21, 19, on le refusa à Joram; au contraire, il dut être accordé à Sédécias, selon la prophétie de Jérémie, 34, 5 ».

Pour ce que l'auteur dit ici sur les Arabes, il ne cite d'autre autorité que la première édition du livre de M. Wellhausen « *Reste arabischen Heidentums* ». Nous y lisons, p. 159 : « Pour un temps postérieur (il veut dire postislamique) nous avons un témoignage qu'on brûlait des bois odoriférants en honneur du défunt. Cet usage rappelle celui de brûler des parfums pour les rois morts (Totenbrand) selon l'Ancien Testament. » Il cite en même temps un passage du *Kitâb al-aghâni*, où le poète arabe A'sha Hamdân, vers la fin du premier siècle de l'hégire,

dit d'un défunt : « Et de tout ce qu'il avait amassé, il n'emporta en voyage que les aromates (avec lesquels on frottait ou saupoudrait le cadavre après la lotion), que les chiffons qui le couvrent (le linceul) et qu'un souffle du bois odoriférant qu'on brûle pour lui ».

Dans la seconde édition, M. Wellhausen s'exprime un peu autrement, p. 179 et suiv. : « Il arriva cependant qu'on brûla du bois odoriférant en l'honneur du défunt ; mais on n'a pas de preuve que cela était en usage anciennement et en Arabie propre ». On voit que M. Guérinot a inféré des paroles de M. Wellhausen plus qu'elles ne contiennent. Pourtant ce qu'il dit est conforme à la vérité. Car l'usage de brûler des bois odoriférants en l'honneur des morts existait, du moins à Médine, avant l'Islam et s'est maintenu longtemps après, comme je tâcherai de le démontrer.

On imprime actuellement à Leide l'ouvrage important d'Ibn S'ad, le secrétaire bien connu de Wâqidi, qui contient la biographie du Prophète et celle de tous ceux — hommes et femmes — qui ont coopéré avec lui à la propagation de l'Islam. Nous devons la publication de ce livre précieux à l'énergie de M. Sachau de Berlin, qui non seulement a su trouver les fonds nécessaires pour couvrir les frais d'impression, mais qui a engagé sept savants distingués à participer avec lui à la préparation du texte. Trois livraisons, soit un quart de l'ouvrage entier, ont déjà paru, assez pour nous prouver qu'on y trouve beaucoup de matériaux pour une connaissance plus approfondie des premiers temps de l'Islam.

Dans quelques-unes de ces biographies nous lisons parmi les dispositions testamentaires du moribond : « Ne me suivez pas — ou ne suivez pas ma bière — avec du feu » ; dans une seule : « N'approchez pas de moi avec du feu ». L'auteur n'a pas ajouté un mot d'explication et les éditeurs n'en disent rien dans leurs remarques. Aucun des dictionnaires, autant que je sais, n'en fait mention. Le savant Bagdadien Abdalqâdir, du xvii^e siècle, énumère dans sa *Khizânat al-adab* (III, 212 et suiv.) une douzaine et plus

d'espèces de feu qu'il a trouvé mentionnées dans la littérature arabe. On y cherche envain le feu de la sépulture. Car celle qu'il cite en quatrième lieu et qu'il appelle « feu d'expulsion », disant qu'on l'allumait à l'occasion du départ d'une personne dont on ne désirait pas le retour, est la seule qui soit plus ou moins applicable, mais elle ne semble pas trop bien convenir ici.

Nous devons chercher la solution ailleurs. Il y a tout lieu de supposer que cette défense de suivre la bière avec du feu, prononcée par des hommes et des femmes d'une grande autorité dans l'Islam, a eu un reflet dans les livres du *fikh*. En effet, on l'y trouve citée parmi les usages blâmables. On lit par exemple dans le *Minhâdj* d'En Nawawi

وَيُكْرَهُ اللَّغَطُ فِي الْجَنَازَةِ وَاتِّبَاعُهَا بِنَارٍ, paroles que M. Van den Berg a traduites (I, 223 de son édition) par : « Il est blâmable de faire du vacarme ou d'allumer des feux pendant les funérailles ». Cette traduction n'est pas bonne. Mahalli dit dans son commentaire sur ce passage : « Les mots الْجَنَازَةِ فِي signifient, d'après la *Raudha*, « lorsqu'on accompagne le cortège ».

L'auteur du commentaire sur le *Mohadhdhab* dit sur l'autorité de Qais ibn 'Obâd que les compagnons du Prophète désapprouvaient qu'on parlât hautement pendant les funérailles, et al-Hasan disait qu'ils aimaient qu'on parlât tout doucement. Sur les mots وَاتِّبَاعُهَا بِنَارٍ l'auteur de la *Raudha* dit : « Feu dans un encensoir ou autre ustensile ». Le commentateur du *Mohadhdhab* dit : « On désapprouva l'usage de parfums dans un encensoir devant la bière pendant le cortège, et près du défunt au moment de la sépulture, parce qu'on en tirait un mauvais augure ». Les *Sonan* d'Abou Daoud contiennent cette tradition qui remonte jusqu'au Prophète : « Le cortège ne doit pas être suivi de cris ni de feu », mais l'*isnâd* de cette tradition contient deux noms de personnes inconnues. Cependant, Baihaqi fait mention d'une tradition d'après laquelle Abou

Mousa (al-Ash'ari) aurait dit avant sa mort : « Ne me suivez pas avec des cris, ni avec un encensoir », et Moslim raconte dans le Livre de la foi qu'Amr ibn al-Aci dit : « Quand je serai mort, ni feu, ni pleureuse ne devra m'accompagner ». Nous lisons dans la *Tohfa* (I, 336) : « Les mots اتباعها بنار signifient « la suivre avec du feu dans un encensoir ou pareil ustensile ». On est d'accord sur cela, parce qu'on en augurait mal. A cause de cela, quelques-uns n'ont pas seulement désapprouvé l'usage, mais l'ont même défendu ». Shaukâni enfin ajoute (III, 312) : « Abou Borda raconte que (son père) Abou Mousa étant sur son lit de mort, dit : « Ne me suivez pas avec un encensoir ». On lui demanda : « As-tu entendu quelque chose sur cela ? » Il répondit : « Oui, du Prophète lui-même ». On trouve cette tradition chez Ibn Mâdja, et elle prouve qu'il n'est pas permis de faire suivre les cortèges d'encensoirs ou pareils ustensiles, parce que c'est un usage païen. Or, le Prophète a aboli les coutumes du paganisme et a défendu de les continuer ». A ces témoignages je peux ajouter celui qu'on trouve chez Ibn Hadjar (IV, 398, l. 5) dans la biographie d'Abou Horaira, qui défend aussi qu'on fasse suivre sa bière d'un encensoir.

Nous pouvons en conclure avec certitude que l'expression « ne me suivez pas — ou ne suivez pas ma bière — avec du feu » signifie « avec un encensoir ». Ce qu'on y brûlait était, selon toute probabilité, du bois odoriférant que les Arabes, déjà longtemps avant l'Islam, employaient beaucoup pour se parfumer, tant à la Mecque que dans d'autres places considérables. Pourquoi l'on y a vu un mauvais augure, cela n'est pas encore clair pour moi. Cette considération paraît être de date récente, car, dans aucune des traditions que j'ai notées, il n'y a à cela la moindre allusion. La défense des compagnons du Prophète ne semble avoir eu d'autre fondement que le désir qu'on avait d'éviter tout ce qui rappelait le temps de l'ignorance. Cela trouve une confirmation dans le fait que, d'après le poème d'A'sha Hamdân cité plus haut, l'usage était encore en

vogue du temps d'Omar II, et que le pieux khalife qui tâchait de suivre en tout l'exemple des premiers Musulmans, ne trouva non seulement rien à réprimander dans ces vers, mais en fut tellement ému qu'il versa des larmes. Je ne puis pas dire jusqu'à quand l'usage s'est maintenu. Je ne crois pas que nous soyons justifiés à tirer de la défense chez Nawawi par exemple la conclusion qu'il existait encore de son temps. Mais M. Wellhausen dit, dans une note sur sa seconde édition, qu'il s'est conservé longtemps en Portugal. Il cite pour cela la *Stuttgarter Zeitschrift für Allgemeine Geschichte*, 1887, p. 765. Je ne doute pas que, l'attention ayant été appelée sur cette question, les lumières ne tarderont pas à se montrer.

IL « NASIB » NELLA QASIDA ARABA

PER

I. GUIDI

Le più antiche poesie arabe che ci sono pervenute, cominciano con alcuni versi amorosi, il così detto نسيب, che non hanno nulla che fare col vero soggetto della poesia; ed è noto che nonostante la sua stranezza, questa legge della poesia araba durò per molto tempo. Ma quale sarà stata l'origine di questa singolare consuetudine? La spiegazione che ne dà la tradizione filologica araba e che è riferita da Ibn Qutayba (كتاب الشعر والشعراء, ed. De Goeje, 14) non sarà facilmente creduta come la vera, e dovremo cercarla possibilmente altrove.

Il Goldziher (*Abhandl. zur arab. Philol.* I) ha trattato degli inizi della poesia araba, e col solito acume ha mostrato la grande importanza che essa aveva nella vita degli Arabi. Due noti generi antichi sono l'imprecazione solenne (الهجاء) e il canto funebre, ma l'uno e l'altro e specialmente il secondo, non lo conosciamo che in un periodo di ulteriore sviluppo. Qualche esempio arcaico o arcaicizzante di poesia funebre, come quella per Hâriṭ b. Zâlim, conservatoci dal Kitâb al-Aġânî, nulla prova im contrario, e le poesie funebri antiche che conosciamo, colloro schema e colla forma ritmica perfezionata, suppongono un lungo periodo di formazione. Non è, io credo, una supposizione senza fondamento, che quando presso gli Ebrei i משלים e i יודעי נהי recitavano le loro composizioni in un' imperfetta forma ritmica, contemporaneamente analoghe recitazioni avvenissero fra i rozzi beduini arabi. Ma certamente l'odio

e la morte non erano per gli Arabi le sole occasioni di poetare, nè l'هجاء, la قافية o le مرثى erano i soli generi di poesia, comi il מישל e la קינה non lo erano per gli Ebrei. Non mancano notizie positive, come quella di S. Nilo sulle canzoni cantate dagli Arabi, quando giungevano ad alcuna fonte (come il עלי באר di Num. XXI, 17) o quella di Sozomeno sui canti guerreschi per la vittoria di Mâwiya (come per la sconfitta di Sihon, Num. XXI, 27). Ma non è possibile credere che un altro genere poetico non fosse di gran lunga più comune presso gli Arabi, come è presso tutti i popoli, cioè la poesia amorosa; التشبيب, dice Ibn Qutayba, قريب من النفوس ولائط بالقلوب. Se la letteratura ebraica che noi possediamo non fosse una tarda selezione con intento religioso, ci sarebbero forse rimasti dei saggi di poesie amorose di genere affine alla Cantica. Del pari presso gli Arabi, la canzone amorosa non potè non essere frequentissima e quella che gli uditori ascoltavano il più sovente dai poeti popolari. A mio giudizio, questo genere ci è rappresentato dal نسيب, che sarebbe la continuazione classica dell'antichissima canzone amorosa. Ma perchè preporlo a tutte le poesie?

Consideriamo un momento la letteratura greca. I rap-sodi che cantavano i miti e le leggende omeriche, facevano precedere la poesia da un inno alla divinità. Noi possediamo nei così detti Inni Omerici le poesie più belle di questo genere e che meritano di esser tramandate ai posteri; essi però ci danno una forma già altamente letteraria, appartenendo a un periodo posteriore, e sono messe in relazione con determinate feste sacre. L'inno, p. es. εἰς Ἀπόλλωνος Δῆλόν sta agli inni primitivi, come i « nastib » dei grandi poeti anteislamici a qualche antichissima canzone amorosa. Imperocchè da questi inni omerici relativamente recenti, dobbiam salire ben più oltre i poemi omerici e fino alle origini stesse della poesia greca. Il vivo sentimento religioso, con i ricchi suoi miti, che la razza greca portava fin dalla sua origine, diede nascimento ai primordi della poesia greca, nella così detta poesia iera-

tica, sotto i nomi di Orfeo, Museo ecc. Quando in seguito i Rapsodi prima di cominciare il canto omerico, cantavano l'inno, erano in certa guisa i continuatori dell'antica poesia ieratica, sebbene l'importanza di questi inni divenisse sempre minore in confronto del canto stesso, e dovesse poi cessare collo sviluppo della lirica.

Io credo che non troppo dissimilmente dovè accadere per la poesia araba, sebbene con indirizzo affatto diverso, perchè quel sentimento poeticamente religioso che era così vivo per i Greci, mancava in gran parte agli Arabi. Presso i quali della poesia ieratica greca teneva il luogo la poesia amorosa, che dovea essere la canzone comune e giornaliera e per dir così, il « Tema obbligato » di ogni poesia. Quando dall' imperfetta forma popolare si sviluppò a mano a mano la « Qasida », e giunse ad una forma progredita e letteraria, la canzone amorosa restava sempre il principio di essa, come l'inno era rimasto il principio della recitazione omerica, Distinte affatto nella sua origine dal primitivo هجاء, cioè dal mormorare di una breve formola imprecatória, e dalla مرثية, la canzona amorosa o « nasib » non può fare regolarmente parte di esse, che hanno avuto una formazione distinta. Quest' uso di premettere una canzone amorosa, reso più stabile dall' antiche poesie che servivano di modello, durò più a lungo di quello che si potrebbe aspettare. Se già sotto gli Umayyadi taluni poeti non osservano più uno stretto schema poetico, non è tuttavia se non sotto gli Abbassidi che il « nasib » si perde totalmente. Poeti d'ingegno, come Abû Nuwâs, già sentono l'incoerenza del « nasib » e un secolo più tardi, Mutanabbî esclamava : اكْلَ فَصِيحٍ قَالَ شِعْرًا مَّتِيْمٌ.

In conclusione come l'antichissima poesia ieratica greca si continua in forme più elaborate negli inni omerici e precede regolarmente ogni recitazione dei Rapsodi, così l'antica e probabilmente assai semplice canzone amorosa si continuerebbe nel « nasib », come parte obbligata di qualunque poesia, ad eccezione naturalmente del canto

funebre. Anco un' altra parte se non indispensabile certo assai frequente, dell' antica qasida araba, cioè la descrizione della cammella o del cavallo, potè avere un' origine analoga. Vale a dire che essendo un tema assai favorito e comune, non era facilmente omesso dai poeti.

Il libro che ho citato del Goldziher mi porge occasione di aggiungere due parole sull' اشتمال الصبّاء (*Abhandl. z. arab. Philologie*, 52 s.). Il Goldziher ha accennato alle diverse interpretazioni di questa espressione, ma la più probabile, perchè meglio corrispondente all' etimologia, sembra quella d'Ibn Qutayba che : تسّل المنافذ كلها. In tal caso l'ḥadit in Buhārī (ed. eg. IV, 24) ان يجعل ثوبه على

أحد عاتقيه فيبدو أحد شقيه ليس عليه ثوب dovrebbe intendersi, non che la « šamla » fosse messa tutta sopra una spalla, ma che una parte della « šamla », p. es. quella che pendeva dalla spalla destra, fosse passata sull' altra spalla, lasciando senza copertura il lato destro. Infatti in tal modo

resta nudo أحد شقيه, mentre altrimenti non il fianco, ma anco la spalla resterebbe nuda. Per poter gittare a questo modo il mantello sulla spalla e coprirsì il viso, è necessario naturalmente che esso non sia stretto e succinto, ma rilasciato e cadente giù, il che era appunto segno foriero di guerra (استرخاء, سدل).

All' اشتمال الصبّاء affatto illecito e proibito, si oppone la maniera di coprirsì descritta in altro ḥadit التحف النبي صلعم بثوب وخالف بين (Buhārī, I, 52) طرفيه على عاتقيه; il che se ben l'intendo, sarebbe il gittar sulla spalla destra l'estremità destra della veste, e sulla sinistra la sinistra, in modo che una parte non sia sovrapposta all'altra, nè possa coprire il viso, cf. la *Nihāya*

di Ibn al-Atīr s. خلف. L' اشتمال الصمّاء inteso come ho detto, ricorda troppo un uso abissino di coprirsì collo « šammā », per non esser tentati a ravvicinarli. Intendo dire il **ḥḥḥ** che consiste nell' avvolgersi collo « šammā »

ripiegato in modo, che fin sopra gli occhi, il viso resti coperto; or bene il **הָאֵלֹהִים** è appunto segno di grande ira e collera.

L'**اشتِمال الصَّمَاء** sarebbe dunque il coprirsi il viso in segno di ira ed inimicizia e corrisponderebbe in certa guisa all' espressione della Bibbia, per la collera divina: **הַכֹּהֵן פָּנִים**. E su tal proposito mi sia permesso esprimere una congettura sopra un luogo assai difficile di Numer. XXIV, 3, il 3° oracolo di Bileam e precisamente le parole¹:

נָאם בִּלְעָם בְּנוֹ בַּעַר	וְנָאם הַגִּבּוֹר שְׂתָם הָעֵין
אֲשֶׁר מִחֻזָּה שְׂדֵי יִחוּדָה	נָפַל וּגְלוּי עֵינָיִם

L'uso descritto dal Wellhausen (*Ar. Heidenth.*¹. 135) che avevano i veggenti arabi di coprirsi, è stato giustamente messo in relazione con questo luogo, e molti intendono il **הָעֵין שְׂתָם** « ad occhi chiusi ». Anche il Kittel nella recentissima edizione della Bibbia ebraica, dà come probabile la lezione: **שְׂתָם הָ**. Ma significa essa: cogli occhi chiusi naturalmente dalle palpebre, o cogli occhi coperti dal mantello? Bileam è qui un vero **شاعر** che deve imprecare al popolo ebreo e mormorare il suo **هَجاء** col volto coperto, che è il segno dell' ira e dell' odio, come nell' **اشتِمال الصَّمَاء**, se è giusto quanto ho detto sopra. Ma Bileam chiamato ad imprecare invece benedice; cade il mantello che copre il volto ed egli è a faccia scoperta: **נָפַל וּגְלוּי עֵינָיִם**, il che val quanto dire che i suoi sentimenti ostili si cambiano in benigni ed amichevoli; il soggetto di **נָפַל** non espresso, si potea facilmente supplire, ovvero riferire **נָפַל** a Bileam e intendere: cadente di mantello = col mantello cadente. Il versetto sarebbe una specie di **παροίμιον**: Parole di chi viene per maledire, ma che al vedere la vision di Dio, benedice ».

1. Lascio ogni questione sull' autenticità, in questo luogo, delle parole: **נָאם שְׂמוֹעַ אֲמָרוֹ** che occorrono più complete appresso (v. 16) e qui turbano il metro.

L'AFRIQUE DE LA GÉOGRAPHIE MOZHAFFÉRIENNE

PAR

CL. HUART

Dans le volume intitulé *Recueil de travaux* que l'École des Langues orientales vivantes vient de publier à l'occasion du Congrès des Orientalistes à Alger, j'ai donné quelques extraits de géographes persans, notamment du *Nouzhèt el-qolouïb* de Hamdoullah Moustaufi de Qazwin et du *Haft-Iqlm* d'Aḥmed Râzi. Le morceau que je présente aujourd'hui au Congrès est destiné à compléter ces documents; c'est un fragment emprunté à une petite géographie anonyme écrite pour le prince mozhafférien Mobariz-eddin Moḥammed, fils de Mozaffer, qui régna de 713 à 759 hégire (1314-1358). On la trouve à la Bibliothèque Nationale, supplément persan n° 364, où elle provient du legs fait par Renaudot à la bibliothèque de Saint-Germain-des-Prés en 1720; elle est identique à un manuscrit qui porte à tort le titre de *Çowar el-aqâlim* et fait partie de l'ancien fonds persan, n° 116. Dans les notes du texte, ces deux manuscrits sont respectivement désignés par les lettres A et B.

Les trois copies du même ouvrage que possède le British Museum sont également anonymes; l'une d'entre elles porte le même titre de *Çowar el-aqâlim*, une autre celui de *'Adjâib-el-Bouldân*. Il paraît, d'après certains passages, que l'auteur vivait dans le Kirmân et écrivit son traité en 748 hégire (1347). Il existe également au British Museum une traduction manuscrite du premier tiers de ce petit livre, due au D^r John Leyden, cotée Add. 26565. Les trois exemplaires de la géographie mozhafférienne

sont numérotés Add. 7704, Add. 23545, et Or. 1586 (Ch. Rieu, *Catalogue of the Persian Mss.*, p. 420). D'autres copies existent à Saint-Pétersbourg (cf. *Mélanges Asiatiques*, t. IV, p. 54, t. VI, p. 574 et t. VII, p. 43).

Voici le jugement sévère que porte Rieu sur le contenu de cette géographie : « The work is too slight to be of much value. It is moreover made up, in a large proportion, of fabulous legends and childish tales ». Nous verrons qu'en ce qui concerne l'Afrique, tout au moins, on y trouve, à côté d'anecdotes destinées à amuser le lecteur, des renseignements sérieux empruntés probablement, comme c'est en général le cas pour les ouvrages persans, à d'autres auteurs arabes dont nous n'avons plus les œuvres.

Extraits de la Géographie Mozafférienne.

وبعد ازان ولایت زنج است واول آن که آنرا آنهید¹ میخوانند تا بکناره نیل دمام که بمقدشو میرود و بدریا می پیسوند و در کناره نیل مقدشو آخر ولایت بربره است و شهری چند دیگر از شهر آمده² تا بربر بکناره رود مقدشو قریب سیصد فرسنگ باشد و عرض از ساحل دریای محیط است تا ساحل دریای ربع مسکون و دویست پنجاه فرسنگ و همچنان بلاد و جبال سفاله³ سنگها⁴ [ی⁵ زر] داشته [f. 15 r°] باشد و در سواحل دریای این شهره⁶ آبنوس وعود و صندل و بقم بسیار باشد و همه وقت از دریا عنبر می یابند و درین ولایت انواع حیوان و مرغان باشند بتخصیص فیل و پلنگ و زرافه و خز عتایی⁷ و گربه زباد و بوزینه و کرکدن و در اکثر این کوهها منه عسل باشد و صحرا و مرغزار این صحرا هرگز از سبزی و گل و ریحان خالی نیست و از گربه زباد حاصل کنند گربه می گیرند و چوبی نصب میکنند و گربه را بآن چوب می بندند و هر روز چند نوبت شیر می دهند و گربه گرد چوب می گردد و خود را در آن چوب می مالد و زباد همچون عرق از اندام آن گربه بیرون می آید و بر آن چوب ترشح می کند و می نشیند و جمع میکنند اما بعد محالات قمرست [f. 15 v°] و شهری و موضعی چنده که دمدمه و کرشنه⁸ میخوانند و در ساحل دریای محیط کوهی کشیده است بطرف شرقی تا وسط بلاد سفاله قرب یکهزار و چهار

1. B. امنیه. — 2. B. منیه. — 3. A. مقالبه, B. سفالیه. — 4. B. ajoute. — 5. در. — 6. B. اهنه. — 7. B. حرمانی. — 8. B. ajoute. — 9. — B. کرشنه.

صد فرسنگ باشد انواع حیوانات و نباتات درین کوه باشد و آبهای روان بسیار می آید و بدریای ربع مسکون می پیوندد و طرف غربی این کوه جبال قمر است و چند جوی عریض و عمیق ازین جبال قمر می آید و آنرا نیل مصر میخوانند و دو بحیره¹ بزرگ ازین آب ظاهر شده که مقدار صد فرسنگ در صد فرسنگ مسافت² آن بحیره³ است و کوهی بزرگ و ولایتی که او را رفله میخوانند در غربی این بحیره است و آب نیل ازین بحیره میگذرد و می آید و خط استوا بدریا می پیوندد که بطرف غرب کشیده است قرب سیصد پنجاه [f. 16 r^o] فرسنگ میگذرد و چند شاخ آب نیل که شیرین است در میان آب شور دریا میزند و بیرون می رود و با یکدیگر آمیخته نمیشود تا مهیره و اسکندریه و بدریای فرنک می پیوندد قوله تعالی مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بینهما برزخ⁴ یبغیان که معبران⁴ یقین نمی دانند و حق تعالی که در قرآن فرموده این دو دریاست و در دریای نیل مصر چندین جانوران هستند که در همه دریای دیگر نشینده ایم قرش و نهنگ و فرس البحر اما قرش جانوریست بشکل بزغ بغایت بزرگ و چند گز طول و عرض دارد و نقطها بروس⁵ همچو سپرهای ملون قصد کشتی کند و مسافران و راکبان کشتی⁶ ازو هراسان و ترسان باشند و از بهر او اطعمه بردارند و چون قرش آید از حرکت آب دانند و طعمه در آب اندازند تا بآن مشغول شود و پدر قریش از بسیاری فرزندان که داشت [f. 16 v^o] با آنکه قریش جثه⁷ و هیکلی داشت نام بتصغیر قریش کرد اما نهنگ جانوریست که يك سوراخ دهن بیش ندارد که خوردن و فضا

1. A. بحیره. — 2. B. بمساحت. — 3. بهیر. — 4. B. مفسران. — 5. A. جثه. — 6. A. کسی. — 7. B. برو هست. — دست

انداختن و بچه آوردن همه از دهان میکند و چون در خشکی بچه کند
 سقنقور باشد و چون در آب بچه آرد نهنگ بود بر مثال ماهی که ماهی
 تخم بر ساحل میریزد در میان نی و در میان زمین خشک می افتد و آب
 دریا باو نمیرسد و آفتاب دروی می تابد ملخ می شود و اما ملخ چون
 خایه در آب می اندازد ماهی میگردد اما فرس البحر جانوریست
 بغایت بزرگ و قریب ده گز طول بالای آن جانورست و سر و گردنش
 بجاموس می ماند و به سطبری * چند سه جاموس¹ میاید و چیزی مثابه
 خوکست و شش نیش غلیظ و بزرگ دارد و هر نیش یک گز² و چهار
 رسته دندان چند خایه ماکیان بزرگ و دست و پای کوتاه و سطبر
 و پایش به پای شتر ماند و از طرف نیم [f. 17 r°] شکافته و بینی³
 کوتاه دارد و قصد کشتی میکند و هر جانوری که بیاید هلاک گرداند و قتی
 در مصر سه هزار مرد سلاح دار اتفاق کردند بکشتن فرس البحر نتوانستند
 و گفتند در فلان ولایت قومی سیاهان هستند که فرس البحر را
 آسان میکشند طلب کردند چند کس معذور بیامدند و بکشتند
 و چون مردم بیامدند دیدند که افتاده بود * و مردم [از] صنع باری
 تعالی [متحیر] میگردید⁴ و برین صنعت که یاد کردیم نشان دادند
 ورود نیل که از جبال قمر می آید تا آنجا که بدریای فرنک میرسد
 قریب یک هزار فرسنگست حکایت و قتی جاعتی سیاح اتفاق کردند
 که ما میخواهیم که بدانیم که اصل رود نیل از کجاست و بکناره رود نیل
 بطرف جنوبی روانه شدند تا بحیال قمر منبع ایست یکی از ایشان
 بر قلعه کوه رفت تا به بیند که در آن کوه چیست قهقهه خنده زد
 و خود را بدان طرف [f. 17 v°] انداخت یکی دیگر رفت تا به بیند که

و حق تعالی را B 4. — دمی B 3. — یکر A 2. — بمثابه کاومیش B 1.
 شکر میکردند.

اورا چه حال شد او نیز همچنان کرد بعد ازان گفتند که یکی را طنابی
 در میان بندیم و بچند کس سر طناب را محکم بگیریم و او را بیالای قلعه
 کوه فرستیم که اگر او نیز قصد آنطرف کند ما او را بطرف خود کشیم
 و باز پرسیم که چه دیده همچنان کردند او نیز طناب بگسیخت و برفت
 و هیچ معلوم نتوانستند کرد که سبب چه بود بعض گویند که باغ ارم
 در آن طرف کوهست و میل آنجا میکند و جعی میگویند که موضعی
 بغایت نزهت هست و چون می بیند خود را در آنجا اندازد و طایفه
 گویند که جانوری آنجا هست بغایت بزرگ که هر حیوانی را که می
 بیند بدم میکشد از بهر طعمه خود مع هذا حقیقت آن خدای
 میدانند حکایت سبب آنکه چرا رود نیل میخوانند آنست که
 بعضی حکما میگویند بعد از خط استوا هفت درجه و نیم عرض جنوبی
 * و نوزده¹ [f. 48 r^o] درجه از برج میزان که هبوط آفتابست بطریقه
 محترقه² بسمت الراس میگذرد تا آنجا که سه درجه ببرد عقب که
 هبوط قمرست و مهر بسمت الراس دارد از غایت گرما و تابش
 آفتاب زمین سیاه شده است و ما دو خط از بهر مثال کشیده ایم
 و ازین خط هبوط آفتاب که بسمت الراس میگذرد تا بآن خط دیگر
 هبوط³ قمرست قریب صد و بیست فرسنگست بعرض این مسافت
 زمین همچو خاکستر سوخته گشته و رود نیل در آن میگذرد و چون آب
 زیاده میشود و گل⁴ بسیار باخود بمصر می برد و آب سیاه می باشد
 از بهر آن نیل میخوانند اما این معنی حقیقت ندارد که بواسطه
 شعاع آفتاب و گرما زمین سیاه و سوخته شود در اقلیم⁵ اول و دوم⁵
 بتخصیص در نصف غربی گرما و حرارت شعاع آفتاب بیش از

1. A. او نوزده. — 2. A. مکره. — 3. Manque dans A; B هبط. — 4. B ajoute
 سیاه. — 5. B. دویم و سیم.

طرف خط استواست و هیچ زمین سیاه و سوخته نگشته اما در اطراف حبشه¹ و بربرگل سیاه [f. 18 v^o] بسیار می باشد چون آب رود مصر زیاده میشود و آن گلهای سیاه بسیار بمصر میرد و از بهر آن نیل میخوانند که هر سال گل سیاه می اندازد و می آورد بعد ازان در شرقی رود نیل مصر در خط استوا کوهی هست و آبی تمام ازو میآید و آنرا نیل مقدشو میگویند و شهری و ولایتی چند دیگر هست در ساحل دریا که برقع مسکون در آمده است در خط استوا و در آن نواحی و جبال آب بسیار جمع شده و بحیره ظاهر گشته و بطرف شمال میرود و بدریای مصر می پیوندد بعد ازان در غربی سیاه نیل کوهیست که آنرا جبل الالهوه² میخوانند و شمالی این کوه که نزدیک خط استواست محلات انکره³ است و ایشان قومی وحشی و شریر و دد صفت اند و هیچ جامه نپوشند اگر غریبی را بیابند بگیرند و بکشند و بخورند و یا صد و یا دویست فرسنگ طول و عرض صحرای ایشانست بعد ازان [f. 49 r^o] چند شهر و صحرا و ولایت و مرغزار هست و کوهی بزرگ هست که اورا جبل خنفاره⁴ میخوانند و کوهی دیگر در جنوبی این کوه هست در ساحل دریای محیط که اورا جبل سلیسقی⁵ میگویند و در همه آن مواضع مردم نشین و انواع حیوان و نباتات و اشجار باشد و ولایت برشنه و روغنه میخوانند و طول و عرض این ولایت دویست یا سیصد فرسنگ باشد بعد ازان ولایت زفو و منقولست⁶ باقصای مغرب و ساحل دریای محیط و کوهی بلند و بزرگ هست که اورا جبل منفلوس⁷ میخوانند

1. حبشه B. — 2. لاهو B. — 3. انکرار B. — 4. خنفار B. — 5. شقی B.
— 6. منقولست B. — 7. لامفلوس B.

و قرب دویست و پنجاه یا سصد فرسنگ طول و عرض آن ولایتست
و انواع حیوان و نباتات و گُل و ریحان و مرغزار و اشجار باشد
و معدنیات و چیزهای بدیع مثل مقناطیس و زر و نقره بسیار میباشد
و سنگهای آن کوه تمام زر دارد و درین آفاق جنوبی که یاد کردیم
همه مردم سیاه باشند و آنچه در نصف غربی اند سیاه تر باشند
[f. 19 v^o] که هوای نصف غربی گرمتر از مشرقست و الله اعلم *

TRADUCTION

Ensuite se trouve la province des Zendjs, dont la première partie, appelée Anhiya, s'étend jusqu'au Nil des Démâdem, qui va vers Magadoxo, où il rejoint la mer. Les rives du Nil de Magadoxo sont la frontière de la province de Berbéra. Quelques autres villes, depuis Âmina jusqu'à Berbéra, se trouvent sur ce fleuve, qui a près de 300 parasanges de longueur. Cette province s'étend en largeur sur le rivage de l'Océan jusqu'à celui de la mer du quart habitable, 250 parasanges. Ces pays, ainsi que les montagnes de Sofala, ont des pépites d'or. Sur les rivages de la mer de ce pays, il y a beaucoup d'ébène, d'aloès, de santal et de bois de Brésil; en tout temps, on trouve de l'ambre gris dans la mer. Cette province renferme diverses espèces d'animaux et d'oiseaux, particulièrement l'éléphant, la panthère, la girafe, l'hippopotame¹, la civette, le singe, le rhinocéros. Dans la plupart de ces montagnes, il y a des mouches à miel, des plaines et des prairies; ces plaines sont toujours couvertes de verdure, de fleurs et de basilics. Voici comment on recueille le parfum de la civette. On prend l'animal, on dresse un pieu auquel on l'attache; chaque jour, on lui donne du lait à plusieurs reprises; la civette tourne autour du pieu et s'y frotte; le parfum suinte de son corps comme de la sueur et se dépose en gouttelettes sur le pieu, où il reste attaché et d'où on le recueille.

Après cette province se trouve la région [des monts] de la Lune²; ce sont plusieurs villes et localités qu'on appelle

1. Le texte est défiguré dans les deux manuscrits; je conjecture qu'à l'origine il y avait خنزير آبی « porc aquatique ».

2. Σελήνη; ὄρος de Ptolémée, traduit en arabe par جبل القمر que les Arabes ont voulu plus tard prononcer qomr, par exemple Maqrizi et le

Demdèmè¹ et Kirichnè. Sur le bord de l'Océan est une montagne qui s'étend vers l'Orient, jusqu'au milieu du pays de Sofala, sur la distance de près de 1.400 parasanges. Diverses sortes d'animaux et de plantes se trouvent dans cette montagne, ainsi que des rivières en grand nombre qui se jettent dans la mer du quart habitable. Les monts de la Lune sont à l'occident de cette montagne; il en sort plusieurs rivières larges et profondes, qu'on appelle le Nil d'Égypte. Cette eau forme deux grands lacs qui ont 100 parasanges sur 100 de dimension. A l'ouest de ces lacs se voient une haute montagne et une province qu'on appelle Refflè. Le Nil traverse ces lacs et en vient. La ligne de l'Équateur rejoint le fleuve dans la direction de l'ouest; il traverse près de 350 parasanges; plusieurs branches de l'eau du Nil, qui est douce, rencontrent l'eau salée de la mer, sortent au milieu d'elle et ne s'y mélangent pas; elle rejoint Mehîr, Alexandrie et la mer des Francs. Ce passage du Qorân : « Il a séparé les deux mers qui se touchent, il a élevé une barrière entre elles, de peur qu'elles ne se confondent² » dont les exégètes ne comprennent pas très bien le sens et que Dieu a prononcé dans son Livre, désigne ces deux mers (la mer et le fleuve).

Le Nil d'Égypte renferme un certain nombre d'animaux qui, à ma connaissance, ne se trouvent nulle part ailleurs : le requin, le crocodile et l'hippopotame. Le *qîrch* (requin) est un animal de la forme de la grenouille, mais très grand, car il a plusieurs coudées de longueur et de largeur; il est recouvert de points qui sont comme des bou-

Qâmoûs cités par S. de Sacy, *Abdellatif*, p. 7, par une erreur d'érudition tendant à rattacher à tort ce nom à celui du cap Comorin.

1. Abou'l-Féda, *Géogr.* texte ar., p. 162, trad., t. II, p. 225, d'après Ibn-Sa'id; c'est la ville de où sont sortis les Démâdem qui ont attaqué la Nubie et l'Abyssinie en 617 (1220), à la même époque où les Mongols envahissaient la Perse; ce sont les Tatares nègres. Près de là est la ville de Qaldjoûr qui a donné son nom aux sabres *qaldjoûrts*. Cf. Mehren, *Cosmographie*, p. 106, note 2; Edrisî, trad. Jaubert, t. I, p. 116; Bekri, éd. de Slane, p. 183.

2. *Qor.*, ch. LV, v. 19-20.

cliers de couleurs variées. Quand il se dirige vers un navire, les voyageurs et l'équipage en ont très peur; en prévision de sa rencontre, ils préparent des aliments; ils connaissent l'approche du *qirch* par le mouvement de l'eau et y jettent les aliments afin de l'occuper avec cette nourriture. Le père de Qoréïch, à cause de la quantité d'enfants qu'il avait, lui donna le nom de *qoréïch* (petit requin) au diminutif, bien qu'il eût une corpulence remarquable¹.

Le crocodile est un animal dont le corps n'a qu'une seule ouverture, celle de la bouche, par où il mange, décharge ses excréments et met bas sa portée. Lorsqu'il dépose celle-ci sur le sol sec, elle devient le scinque, et lorsque c'est dans l'eau elle devient le crocodile²; c'est de la même façon que les poissons déposent leurs œufs tantôt sur le rivage, au milieu des roseaux, et tantôt sur le sol aride, où l'eau de la mer n'atteint pas et où le soleil darde ses rayons sur eux: et alors ils donnent des saute-relles. Celles-ci, au contraire, quand elles jettent leurs œufs dans l'eau, ceux-ci deviennent des poissons.

L'hippopotame est un animal gigantesque, qui a près de dix coudées de longueur de taille. Sa tête et son cou ressemblent à ceux du buffle; pour la grosseur, ils correspondent à celle de trois de ces animaux. Il a aussi quelque ressemblance avec le porc; il a six défenses grandes et épaisses, chacune longue d'une coudée; il a quatre rangées de dents de la grandeur de gros œufs de poule. Ses pattes antérieures et postérieures sont courtes et épaisses; celles-ci ressemblent aux pieds du chameau,

1. Vansleb, cité dans Dozy, *Suppl.*, nomme le *kersche* parmi les poissons du Nil. Comparez Damiri, *Hayât el-Haïwân*, t. II, p. 291, où il y a un passage intéressant sur le rapport de ce nom avec celui de l'ancêtre des Qoréïchites.

2. Cf. Abdallatif, p. 142 et la note de S. de Sacy, p. 160; Damiri, t. I, p. 204; Qazwîni, I, p. 136. Sur le scinque, voir Damiri, t. II, p. 28; Mehren, *Cosmographie*, p. 109; Edrisi, trad. Jaubert, t. I, p. 31.

à moitié fendus¹; il a un museau court; il attaque les navires et tue tous les animaux qu'il rencontre. A une époque, en Égypte, 3.000 hommes armés se mirent d'accord pour tuer un hippopotame; mais ils ne purent pas y parvenir. On leur apprit que dans certaine province il y avait une peuplade nègre qui tuait aisément l'hippopotame²; on la manda, et il vint quelques individus en petit nombre qui le tuèrent. Quand le peuple s'amassa et vit qu'il était tombé, il fut émerveillé de la création divine³; et les nègres donnèrent information de l'art que nous avons mentionné.

Le Nil, depuis les monts de la Lune d'où il sort jusqu'à l'endroit où il se jette dans la mer des Francs, a près de 1.000 parasanges [de longueur].

ANECDOTE

Une fois, une troupe de voyageurs se mirent d'accord : « Nous voulons savoir, dirent-ils, d'où le Nil prend sa source ». Ils en suivirent le bord dans la direction du sud jusqu'aux monts de la Lune, où il y a une source. L'un d'eux fit l'ascension du sommet de la montagne pour voir ce qui s'y trouvait : il se mit à rire aux éclats et se lança de l'autre côté. Un autre de ces voyageurs le suivit pour voir ce qui lui était arrivé; mais lui aussi fit de même. Après cela, les explorateurs se dirent : « Attachons une corde à la ceinture de l'un de nous, et tenons-en ferme l'extrémité à plusieurs; envoyons notre camarade sur le sommet de la montagne, et si lui aussi veut se diriger de l'autre côté, nous le tirerons par ici et nous lui demanderons ce qu'il a vu ». Ainsi firent-ils; mais cet homme brisa la corde et partit comme ses devanciers; jamais on

1. Comparer la description d'Abdallatif, p. 145; Mehren, *Cosmographie*, p. 108, Damiri, t. II, p. 261.

2. Cf. Abdallatif, p. 144.

3. Voir la description que donne Maqrizî, cité par Quatremère, *Mémoires sur l'Égypte*, t. II, p. 15.

n'a pu savoir quelle en était la cause. Quelques-uns disent que le jardin d'Irèm se trouve de l'autre côté de la montagne, et que [le voyageur] désire s'y rendre ; d'autres prétendent que c'est un endroit extrêmement agréable, et que [le voyageur] s'y précipite dès qu'il le voit. Cependant d'autres donnent cette explication : Il y a là un animal gigantesque qui attire par son souffle tous les animaux qu'il voit, pour s'en repaître. Toutefois, Dieu seul sait la vérité !

ANECDOTE

Le motif de l'appellation de « Fleuve du Nil » donné à ce cours d'eau, c'est que certains sages disent qu'à 7° 1/2 de latitude sud, après avoir dépassé l'Équateur, à 19° de la constellation de la Balance où a lieu la déjection du Soleil, celui-ci passe au zénith par une voie dévorée par la chaleur jusqu'à 3° de la constellation du Scorpion, où est la déjection de la Lune¹, où elle passe au zénith. Par suite de l'extrême chaleur et de l'ardeur du soleil, le sol est devenu noir. Nous avons tracé un schéma² composé de deux lignes ; la première ligne marque la déjection du Soleil qui passe par le zénith, jusqu'à ce qu'elle atteigne l'autre ligne qui est celle de la déjection de la Lune ; près de 120 parasanges. Sur cette distance, la terre a été brûlée comme de la cendre ; le Nil passe au milieu, et quand ses eaux se gonflent, il entraîne avec lui un limon abondant jusqu'en Égypte, et l'eau devient noire ; c'est pourquoi on l'appelle *Nil*³. Mais ce qui n'est pas vrai, c'est que le sol noircisse

1. La *déjection* هبوط, en termes d'astrologie, est l'opposé de l'*exaltation* شرف, quand la planète est dans la constellation zodiacale qui lui est attribuée. Cf. *Mafâtth-el-'Oloûm*, éd. Van Vloten, p. 225 et 227. La Balance et le Scorpion sont à cent quatre-vingts degrés du Bélier et du Taureau, *exaltations* du Soleil et de la Lune. C'est alors que ces deux planètes manifestent l'influence la plus maligne.

2. Ce dessin ne figure pas dans les mss.

3. En persan, *nîl* signifie indigo.

et soit brûlé par l'action des rayons du soleil et de la chaleur; dans le premier et le second climats, en particulier dans la moitié occidentale, la chaleur et l'ardeur des rayons du soleil sont plus fortes qu'à l'Équateur, et cependant le sol n'y est ni noirci, ni brûlé. Tandis que dans la région de l'Abyssinie et de Berbéra, le limon noir est très abondant; quand l'eau du Nil grossit, elle entraîne en Égypte ces boues noires; et c'est pour cela qu'on appelle le fleuve *Nil* (indigo), parce que chaque année il apporte et dépose du limon noirâtre.

*
* *

A l'orient du Nil d'Égypte, à la hauteur de l'Équateur, se trouve une montagne d'où il sort un cours d'eau considérable que l'on appelle Nil de Magadoxo¹. Il y a encore là d'autres villes et d'autres pays.

Sur le rivage de la mer qui est entrée dans la région du quart habitable, à la hauteur de l'Équateur, et dans ces mêmes régions montagneuses, il s'est rassemblé beaucoup d'eau, qui est devenue un lac; il se dirige du côté du nord et se joint à la mer d'Égypte.

A l'occident du Nil noir [le Niger] est une montagne qu'on appelle mont Âlâhou²; au nord de cette montagne, qui est près de l'Équateur, se trouve la région des Ankar, peuple sauvage, très méchant et participant de la nature des bêtes féroces; ces gens sont tout nus; quand ils rencontrent un étranger, ils s'emparent de lui, le tuent et le mangent. Les plaines désertes occupées par cette peuplade s'étendent sur 100 ou 200 parasanges en long et en large.

1. Voir la description de Dimachqî, dans Mehren, *Cosmographie*, p. 138, qui montre bien la confusion qu'on a faite au moyen âge entre le Wobbi et le Juba.

2. *الحو* Alhou dans Abou'l-Féda, *Géogr.*, texte, p. 153, trad., t. II, p. 209.

Ensuite on trouve plusieurs villes, déserts, provinces et prairies ; il y a là une grande montagne qu'on appelle Khanfâr, ainsi qu'une autre plus au Sud et sur le bord de l'Océan, connue sous le nom de mont Salisqi ; dans tous ces endroits il y a des hommes établis, ainsi que différentes sortes d'animaux, de plantes et d'arbres ; on appelle cette province Berchènè¹ et Roughanè ; elle a 200 ou 300 parasanges en long et en large.

Plus loin, dans les régions les plus éloignées du Maghreb, on arrive à la province de Zafou et Manqoul², où l'on aboutit au rivage de l'Océan ; il y a là une grande et haute montagne qu'on appelle le mont Manfaloûs ; cette province a près de 250 ou 300 parasanges de long et de large ; on y voit diverses espèces d'animaux, de plantes, de fleurs, de basilics, de prairies et d'arbres ; les minéraux et certaines choses merveilleuses, comme la pierre d'aimant, l'or, l'argent, y sont en abondance ; les roches qui forment cette montagne sont entièrement composées d'or.

Dans ces contrées méridionales que nous venons de mentionner, les habitants sont tous noirs : ceux qui habitent la moitié occidentale sont encore plus noirs, parce que le climat de cette région est encore plus chaud que celui de la moitié orientale ; mais Dieu sait mieux la vérité !

1. برسنة Bersena, Abou'l-Féda, *id. op.*, p. 151 ; trad., t. II, p. 205.

2. زفو Zefou et مانقلو Mancalou, Abou'l-Féda, *id. op.*, p. 151 ; trad., t. II, p. 205.

LÉGENDE MUSULMANE

SUR LA MORT DE LA VIERGE

PAR

E. GALTIER

La légende suivante est tirée d'un petit opuscule imprimé plusieurs fois à Kazan (Russie) sous le titre suivant :
بو کتاب باصمه اولنمشدر قرانده، حضرت مریم رضی الله تعالی عنها کتابی
چیرکون خاتونی ننک ورثه لری ننک طبع خانسنده محمد جان
وبرادری شریف جان الکریمی لرننک خراجتی ایلان ۱۸۹۶ نجی یلده
pet. in-16, 8 p.

Ce texte a déjà été réimprimé avec une traduction russe par M. Matvjeev¹. M. Matvjeev a fait suivre le texte de quelques notes dans lesquelles il a rappelé les passages du Coran où il est fait allusion à Marie. Marie fille d'Imran (III, 30, 31; LXVI, 12) et sœur d'Aaron (XIX, 29) fut élevée sous la surveillance du prophète Zacharie (III, 32), frère de Jean le Précurseur. Marie reçut une nourriture céleste (III, 39) et vécut dans l'état de virginité (XXI, 91, LXVI, 12) : les anges lui annoncèrent qu'elle était choisie par Dieu (III, 37 et serait mère de Jésus-Christ (III, 32-42) : elle enfanta Jésus (XIX, 18-31) né du souffle divin (XIX, 17) et fut pour cela insultée par les Juifs (IV, 155; XIX, 28-29). Le Coran parle de sa vie avec Jésus-Christ (XXIII, 52), dit qu'elle a été un signe pour le monde (XXI, 91), etc.

M. Matvjeev remarque que Solaiman, l'auteur du livre,

¹ *Izvēstija obchtchestva archeologii, istorii i etnografii pri imperatorskom kazanskom universitetě*, tom. XIII, 1, Kazan, 1895, p. 19-34.

a très peu emprunté au Coran ¹. Ainsi il n'y est pas question dans le Coran de la montagne sur laquelle se retirent Jésus et sa mère, et que le texte publié par M. Matvjeev appelle Tabian (تبيان). Cette montagne porte le nom de لم لم (lamlam) dans la variante de la légende recueillie chez les Tatars de la Chine par M. Katanov ². Mais il est visible que ce nom propre est simplement une altération de l'arabe لبنان (Liban) : Jésus en effet descend de la montagne après la mort de sa mère pour aller trouver les Juifs, il est donc vraisemblable de croire que cette montagne n'est pas située loin de la Judée et c'est en effet le nom que donne l'édition de Kazan de 1896. C'est sur cette montagne qu'Azrail, l'ange de la mort, vient annoncer à la Vierge que sa dernière heure est arrivée. Comme un épisode analogue se trouve dans des récits chrétiens où Gabriel annonce à la Vierge, sur le mot Eleon (des Oliviers) qu'elle doit mourir ³, il en a conclu que cet épisode avait été emprunté au christianisme. Mais cette opinion nous paraît peu vraisemblable, les emprunts directs faits au christianisme étant fort rares ; il n'y a là qu'une pure coïncidence et l'intervention d'Azrael s'explique tout naturellement par les croyances musulmanes.

Dans le récit de Solaiman, la Vierge meurt avant Jésus : on ne rencontre cependant rien de semblable ni dans l'histoire des prophètes de Kisa'i ⁴, ni dans son manuel ⁵

1. M. Matvjeev rappelle le passage du Cor. XXIII, 52 : « Nous leur donnâmes pour demeure un lieu élevé, tranquille, et abondant en sources d'eau », mais on voit généralement ici une allusion à la ville de Bahnesa. Cf. Umar ibn Moh. al Kindi's, *Beskrivelse af Ægypten udg. og oversat af* J. Oestrup, p. 184 du texte arabe.

2. J. Th. Katanov, *Musulmanskija legendy* (cah. suppl. des *Zapiski de l'Acad. des sc.*, n° 3, S. Petersbourg, 1894).

3. *Skazanie o zemnoi žisni presvjatoj Bogoroditsy*, 6^e éd. Moscou, 1891, p. 173.

4. Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner*, 1 v. 1845, Frankfurt, p. 280-298.

5. Mscr. de l'Inst. fr. d'arch. du Caire, p. 20.

intitulé : *الانبياء عليهم السلام وتاريخ الخلفاء* : ni dans Tha'lebi¹ (قصص الانبياء). Voici ce que dit ce dernier au sujet de la mort de la Vierge, d'après Wahb-ibn Monabbih :

لما اراد الله تعالى ان يرفع عيسى عليه السلام آخى بين الحواريين فامر رجلين منهم يقال لاحدهما شمعون الصفار (صفا. lis) والاخر يحيى ان يلتزما أمه ولا يفارقاها فانطلقا ومعهما مريم الى ماروت ملك الروم يدعونه الى الله تعالى وقد بعث الله تعالى اليه قبل ذلك يونس عليه السلام فلما اتوه امر بشمعون وانذراوس فقتلا وصلبا منكسين وهربت مريم ويحيى حتى اذا كانا في بعض الطريق لحقهما الطلب فخافا فانشقت لهما الارض فغابا فيها واقبل ماروت ملك الروم واصحابه فحفروا ذلك الموضع فلم يجدوا شيأ فردوا التراب على حاله وعلموا انه أمر من الله تعالى فسال ملك الروم عن حال عيس فاخبروه به فاسلم كما ذكرنا

Toutefois cette légende sur la mort de la Vierge n'a pas été imaginée de toutes pièces par Solaiman. Il n'a fait que mettre en vers en la développant et y ajoutant quelques épisodes une légende arabe dont nous possédons une rédaction en aljamiado². L'épisode de la retraite de Jésus sur la montagne et de la mort de Marie font partie d'un récit intitulé « Relato del nacimiento de Jesús ». Après les miracles de Jésus chez le teinturier, il est chassé par les Juifs comme sorcier et se retire avec sa mère sur une montagne.

« Et les Juifs les chassèrent de la ville et Jésus s'en alla

1. Tha'lebi, *الانبياء*, قصص, éd. du Caire, 1 v., in-8, 1308 hg. f. 267. Je n'ai pu consulter le *الانبياء*, قصص de Roubgouzi. Il n'est pas question de sa mort dans *Le livre de la création et de l'histoire* de Mo'ahhar b. Tahir al-Maqdisi, perb. p. M. Huart, t. III, p. 120-131.

2. F. Guillén Robles, *Legendas moriscas sacadas de varios manuscritos*, 3 v. Madrid, 1885, t. I, p. 136-139.

avec sa mère servant Dieu, combien il est élevé! du mieux qu'ils pouvaient.

Après être partis de cette ville, voici qu'ils arrivèrent à une montagne élevée et Jésus et sa mère vinrent à une caverne qui était au pied de la montagne et Jésus trouva des herbes tendres et bonnes, et il vint à sa mère et ils en mangèrent et reposèrent leurs cœurs.

Ensuite Jésus fit une demeure afin que sa mère y pût servir Dieu; il fit une autre demeure pour lui et ils suivaient Allah chacun en son logis.

Puis quand les ténèbres de la nuit venaient, Jésus adorait Dieu, en son logis, et sa mère dans le sien : au milieu de la nuit, Jésus alla voir sa mère et la trouva endormie, du moins il le croyait, et en la voyant, il l'appela ainsi en disant :

« Louange à Allah, ô mère, de ce qu'il t'a fait la faveur d'un tel sommeil, jamais je ne t'avais vue tant dormir. »

Ensuite Jésus revint à l'endroit où il servait Dieu jusqu'au moment où l'aube parut; alors étant revenu vers sa mère il la trouva dans l'état où il l'avait laissée et lui dit :

« O mère, lève-toi, déjà l'aube commence à poindre, voici un sommeil comme je n'en avais jamais vu en toi ».

Et elle était morte : et Dieu donna la patience et la résignation à Jésus, au sujet de la mort de sa mère : il la prit sur ses épaules et il l'emportait pour l'ensevelir.

Puis quand le jour parut et que le soleil brilla, il regarda et vit au pied de la montagne des gens d'entre les Beni-Israël. Il descendit vers eux et leur demanda de l'aider à ensevelir sa mère et de faire la prière sur elle.

Et quand il fut près d'eux, il déposait des baisers sur son cou et leur disait : « Aidez-moi à ensevelir ma mère, car elle a goûté la mort. »

Et ils lui répondirent : « N'es-tu pas le sorcier chassé des terres du Yémen? »

Et ils lui lançaient des pierres; et quand Jésus vit cela, il s'enfuit loin d'eux et revint au pied de la montagne; et il

pensait à sa mère, et à ce moment il entendit une voix venue du ciel qui disait :

« O Jésus, souffle d'Allah, laisse ta mère car les alhorras de l'alchanna (les houris du ciel) viennent pour la taharrar (pour la purifier). »

Et aussitôt Jésus la laissa, et s'éloigna d'elle, et à ce moment il entendit une voix qui disait :

« O Jésus, retourne vers ta mère et fais la prière sur elle. »

Et Jésus revint et fit la prière avec les rangées des anges dont personne ne savait le nombre, sauf Dieu (combien il est élevé).

Ensuite il l'ensevelit, et Allah égalisa la terre sur elle, et Jésus loua Allah sur son tombeau et lui fit de nombreuses louanges.

Et après qu'elle eut été ensevelie, il s'en revint vers ceux des Beni-Israël. »

L'auteur de la légende en turc-oriental se désigne à la fin de son livre par le nom de Solaiman. M. Matvjeev n'a point identifié ce personnage qui est cependant fort connu, sous le nom de Hakîm Khodjah, de Solaiman atâ ou de Solaïman de Baqyrghan. Il fut disciple de Khodja Ahmed Yesevî. On a de lui une biographie mêlée de légendes qui a été publiée en 1846 et 1858 à Kazan sous le titre de *حکیم اتا* et dont M. Salemann a donné une édition critique récente¹. Solaiman habita la ville de Baqirghan dans le khanat de Khiva. Cette ville qui n'existe pas dans les cartes modernes serait selon M. Salemann la même que celle qui est citée dans Moqadesi². Riza Qouli Khan dans le récit de son ambassade à Khiva³ dit que ce cheikh est

1. Zaleman, *Legenda pro xakim-atâ* (extr. des *Izvestija* de l'Ac. impér. des sciences, t. IX, n° 2), 1898, S. Pétersbourg.

2. De Goeje, *Das alte Bett des Oxus Amû-darja*, 1875, Leiden, p. 110. Sprenger, *Die Posten u. Reiserouten des Orients*, 1864, Leipz., p. 34, cités par M. Salemann, p. 2.

3. *Récit de l'ambassade au Kharezm par Riza Qouly Kan*, publié et tr. par Schefer, 2 v. in-8°, Paris, 1879, p. 151.

enterré dans le village de Hakim ata : « Hakim ata, dit-il, est une localité située sur le bord du Djihoun, Hekim ata, qui y est enterré, était l'un des cheikhs turcs de l'ordre des Naqchbendi. Hekim ata est à la limite extrême de la partie cultivée du Kharezmi. Quand on dépasse cette localité, on arrive au pays occupé par les Qazaq et les Qara Qalpaq, soumis au Khan de Khiva. » M. Schefer ajoute en note que ce village doit son nom au tombeau de Hakim ata enterré à Ak-Qourghan. Solaiman de Baqirghan vécut, selon M. Salemann, vers la fin du vi^e et le commencement du vii^e siècle de l'hégire. On lui attribue les ouvrages suivants¹ :

باقرغان کتابی, 86 p., recueil de poésies religieuses et morales p. à Kazan par Gottwald en 1857 : il y en a des éditions de 1846, 1847, 1856, 1857, 1858, 1860, 1863, 1893.

حضرت مریم کتابی; Kazan 1878 et 1896.

اخیر زمان کتابی, 16 p. in-16, 1847. Kazan, et 1856. Cet ouvrage traite des signes annonçant la fin du monde : il porte aussi le titre de تنقی عجب parce que tous les deux vers se répètent les mots وار دنکلاری. Cet ouvrage a été édité avec trad. par M. Malov sous le titre *Kniga o poslédnem vremeni*, dans les *Izvestija* de la Soc. arch. hist. et ethn. de Kazan (XIV, 1, p. 1-96), 1897. La vente de cet ouvrage aux Tatars est interdite par la censure russe.

بسم الله الرحمن الرحيم

Au nom du Dieu clément et miséricordieux.

قادر قدرتن تنکلاب * برسوزوم یاد کلدی

گیزلاب آنی توتسه بیلماس * مولیٰ عطا بیردی یا

1. Cf. Katanov, *Katalog knig otpetchatannykh v tipografii imperat. Kazanskago universiteta s 1800 do 1896 goda*, 1 v. in-8°. Kazan (voy. aux dates d'impression indiquées).

Prêtant attention à la puissance du Tout-puissant, je me souviens d'une de mes paroles; il n'est point possible de la cacher : mon Dieu me la donna en présent.

مریم اوغلی اول عیسی * خاص قل ایردی مولکا
مولم آنی آغراب * انجیل عطا بیردی یا

Jésus, fils de Marie, fut un serviteur particulier de mon maître : mon maître l'ayant appelé lui donna l'Évangile.

اولیالار اوروغی * انبیالار سروری
حرمتنی بلدوردی * کؤکذه اورون بیردی یا

Comme au descendant des saints, au chef des prophètes, Dieu fit connaître sa bienveillance pour lui et lui donna une place dans le ciel.

بودنیاهه باقمیغان * مالغه کونکل بیرماکن
ایل اچنده تورماغان * عیسی سوچی ایردی یا

Il ne regarda pas le monde, son cœur fut détaché des richesses, il ne demeura pas au milieu des hommes : tel fut ce Jésus.

طلاق بیردی دنیاهه * قدم اوردی عقباهه
طاعت تیلدی مولم کا * قونلار اوياغ توردی یا

Il répudia ce monde, et se dirigea vers l'autre : il pratiqua le culte de Dieu, et passa les nuits sans sommeil.

مریم ایردی آناسی * هیچ یوق ایردی آتاسی
انبیالار ایاسی * یلدین توغیش ایردی یا

Marie fut sa mère; il n'eut point de père; il fut le prince des prophètes et naquit de l'esprit (mot à mot, du vent).

قایوایلکا اول کرسه * توما کوزسزنی کورسه
توروب دعا لار قیلسه * کوزلوك بولور ایردی یا

Partout où il allait, s'il voyait un aveugle-né, il disait les prières et l'aveugle voyait (m. à m. quel que fût le peuple chez qui il allait).

اولتورغان آقساقنى يورتگان * توکال علت آرتقان
اولوکلارکا جان قوشتان * عیسی سوچی ایردی یا

Il faisait marcher les paralytiques, guérissait toutes les infirmités, ressuscitait les morts : tel était Jésus.

عیسی ایتور ای آنا * برپند ایتاین سنکا
اول پندمنی سن آنکلا * برسوزوم یاد کلدی یا

Jésus dit : « Mère, que je te donne un conseil : écoute-le ; je me souviens d'une parole.

آنا اوغل قوبالم * گلیم تونین کیالم
بو دنیانی قویالم * طاعت وقتی بولدی یا

Mère et fils levons-nous ; revêtons-nous de l'habit de derviche : laissons ce monde ; le moment est venu de servir Dieu.

مریم ایتور ای اوغلم * کورار کوزوم قولنوم
کیلاسیدور بو اولوم * یخشی ایتدونک تیدی یا

Marie lui répond : « Mon fils, ô mon œil clair, ô mon enfant (mon poulain), cette mort va venir, tu as bien parlé ».

آنا اوغل قوبدیلار * گلیم تونین کیدیلا
بو دنیانی قویدیلا * آخر وقت بولدی یا

La mère et le fils se levèrent, ils revêtirent l'habit de derviche ; ils quittèrent ce monde ; le moment de l'autre est venu.

باردی لبنان طاغینه * آشتی تاغینک باشنه
مریم اوغلنه ایتور * مسجد قوبار تیدی یا

Ils allèrent au mont Liban, ils montèrent sur le sommet de la montagne. Marie dit à son fils : « Bâtis un édifice où nous prions ».

عیسی تاشلار تاشدی * تاش تیکراسن قابلا دی
بر صومعه نی قوباردی * مریم آنده کردی یا

Jésus amassa des pierres, il les disposa en rond et les recouvrit (d'un toit); il bâtit ainsi une cellule et Marie y entra.

کوندوز روزه توتدی لار * تونلار اویاغ توردی لار
طاعت نهاز قیلدی لار * قاج کون آنده کچدی یا

Ils passaient le jour dans le jeûne; les nuits à veiller; ils récitait les prières du culte; ils vécurent (ainsi) quelque temps.

اوننداکی ییلانلار * ییباند اغی کییکلار
هواداغی قوش قورتلار * بارچه سلامغه کلدی یا

Les serpents qui se tiennent dans les vallées (?), les animaux sauvages¹ du désert, les oiseaux dont l'air est le domaine, les vers², tous vinrent les saluer.

بر کون نگاه قضاغه * عیسی باردی روزیغه
اوت یولدوزی قازمغه * آز کچراک قالدی یا

Un jour, par hasard, Jésus alla chercher de quoi manger, il alla chercher des racines et tarda un peu.

1. کییک, animal sauvage en tatar.

2. Ou « les loups ».

یرلیغ بولدی ایزمدین * عزرائل کا مولی و دن
مریم جانن آلورغہ * یرلیغ آلوب کلدی یا

Par Dieu, mon Seigneur, l'ordre fut donné à 'Azraïl de prendre l'âme de Marie; Azraïl ayant reçu cet ordre partit.

اول عزرائل یتلدی * مریم تبا اول کلدی
یوزینه قارشو توروبان * توروب سلام قیلدی یا

Cet Azraïl partit et alla vers Marie; se tenant debout devant elle, il la salua.

مریم روانه قوبدی * تزکن علیک آلدی
قایدین کلدونک سن تیدی * تنم یولاق قورقدی یا

Marie se leva rapidement, répondit en hâte à son salut et dit : « D'où es-tu venu? Mon âme (corps) a été frappée de terreur.

سونکا کلاروم چانچشور * یوراکلاروم تتراشور
عزیز جانم چوغلاشور * آتک کم دیب سوردی یا

Dans mes os je sens un frisson, mon cœur tremble, ma pauvre âme est abattue : quel est ton nom? » demanda-t-elle.

من من سرایلار بوزغوچی * چمت لارنی تول قیلغوچی
عیسی نی یتیم قیلغوچی * من عزرائل تیدی یا

« Je suis, répondit-il, celui qui ravage les demeures, qui sépare les époux, je suis celui qui va rendre Jésus orphelin, je suis Azraïl.

منم آتم عزرائل * ایا مریم سن بلکل
تزکین استکنی قیلغل * جان آلور من تیدی یا

Mon nom est Azraïl, sache-le, Marie; achève vite ce que tu fais, je vais prendre ton âme », dit-il.

مریم جانون آلهغالی * علیینکا قوزغالی

عیسی نی یتیم قیلغالی * دیوب جواب بیردی یا

Il répondit qu'il allait prendre l'âme de Marie, l'emporter dans les régions supérieures et rendre Jésus orphelin.

مریم ایتور اوناغیل * مونچه اشلار قیلماغیل

برساعت کاسن توزکل * اوغلو کلسون تیدی یا

Marie lui dit : « Je t'en prie, ne fais point de telles choses, attends un instant, que mon fils revienne.

اوغلو کلسون کوراین * باش کوزین سلاین

بر بحیل لیق قیلاین * جانم آغل تیدی یا

Que mon fils revienne, que je le voie, que je caresse sa tête et ses yeux, que je lui donne une bénédiction, (ensuite) prends mon âme », dit-elle.

ایتور آند اغ فرمان یوق * اوغلونک کلور زمان یوق

جان آلور من بلکل اوق * جواب مونداغ بیردی یا

« L'ordre que j'ai reçu ne permet pas d'agir ainsi; je ne puis attendre que ton fils revienne; je vais prendre ton âme de suite. » Telle fut la réponse d'Azraïl.

بایدین خرج آلماس من * یرلیغه کوچ قیلماس من

اوروش طالاش قیلماس من * جان آلور من تیدی یا

« Je ne reçois pas de l'argent du riche: je ne donne aucun délai aux pauvres: je ne m'engage dans aucune dispute, dans aucune querelle, je vais prendre ton âme », ajouta-t-il.

مریم جانن آلدوردی * علین کا قویدوردی

فرشته لار یغلوشب * تعزیتکا کلدی یا

Marie consentit à donner son âme et à la porter au ciel, les anges, en pleurant, vinrent à la cérémonie funèbre.

اخشام نمازی کچدی * یسیغ نمازی کلدی
عیسی سوچه یغلایو * آناسیغا قایتدی یا

La prière du coucher du soleil passa, la prière de la nuit vint : Jésus en pleurant revint vers sa mère.

آنام تیو اینکرایور * قوبقل تیو یالوار دی
تقی نچه اویورسن * تانک نمازی بولدی یا

« Ma mère, lève-toi, pourquoi dors-tu encore? c'est le moment de la prière du matin », dit Jésus en gémissant et en la suppliant.

ایتور آنام نه بولش * طاعت قیله اویومش
نماز ایچره ایمکانمش * بر ساعت لك کوتدی یا

« Ma mère, dit-il, que t'est-il arrivé? Elle s'est endormie en priant, elle s'est fatiguée à force de prier. » Jésus attendit quelque temps.

کلتورکان طعمانی یهادی * جانم قربان بولسون دیدی
آناسنی کوتوبسن * طعمانی قویدی یا

Il ne mangea point des aliments qu'il avait apportés disant : « Que ma vie soit en offrande, » et, gardant sa mère, il laissa la nourriture.

اول کون مریم تورمادی * عیسی آفرین آچمادی
یارونکی طانک آتقونچه * آناسنی کوتدی یا

Cette journée Marie ne se leva point : Jésus n'ouvrit point la bouche; il attendit sa mère jusqu'à ce que parût l'aube du lendemain.

براون کلدی هوادین * مریم باردی دنیادین
یتیم قالدنک آنادین * آواز مونداغ کلدی یا

Une voix se fit entendre du ciel : « Marie a quitté ce monde, tu es orphelin. » C'est ainsi que parla la voix.

عیسی مونی ایشیدی * جریاد قلیب یغلادی
بغیرین یرکا قویوبن * بیوش بولوب یاتدی یا

Jésus en l'entendant gémit et pleura ; il se jeta le visage (mot à mot le ventre) contre terre et demeura étendu privé de sentiment.

عرش کرسی تترادی * لوح قلم یغلاشتی
فرشته لار یغلاشدی * رحت قیلسون تیدی یا

Les trônes, (l'arch et le koursi) des cieux furent ébranlés : la tablette, la plume (du destin) pleurèrent, les anges pleurèrent, en disant : « Que Dieu fasse miséricorde ».

ایا مریم بلما دوم * تنویا کوزوم کورمادوم
آنام جاننی آلدونک * کمئی آنا قیلای تیدی یا

Jésus dit : « O Marie, je ne t'ai pas connue assez, mes yeux ne se sont pas rassasiés de ta vue ; tu as pris l'âme de ma mère (Azraïl), qui la remplacera désormais ?

ایدی قایدہ بارغایمین * کمئی آنا تیکایمین
کم ننگ برله تورغایمین * زاری قیلوب قویدی یا

Où irai-je? Qui appellerai-je ma mère? Avec qui vivrai-je? » C'est ainsi qu'il se lamenta.

رحیم رحت ایله سن * سبب قیلغان حکیم سن
انام جانن آلدونک سن * نچوک قیلای تیدی یا

« O miséricordieux, donne-lui ta miséricorde ; tu es le juge qui décrète, c'est toi qui a pris l'âme de ma mère, comment ferai-je désormais ? »

یارلیغ ایزمیدین بولدی * لبنان طاغی تبراندی
بارغیل عیسی ایلنکا * جواب مونداغ بیردی یا

Un ordre vint de mon Dieu, le mont Liban trembla : « Pars, Jésus, vers ton peuple ». Telle fut sa réponse.

عیسی باری ایلیکا * کردی ایانینک اچینه
بنی اسرائیل قومینه * توروب سلام بیردی یا

Jésus alla vers son peuple, il entra au milieu de son peuple, aux fils d'Israël il donna le salut.

اورا توردی اوا قوم * توروب علیک آلدی
قایدین کلدونک سن تیدی * آتک کم دیب سوردی یا

Ce peuple se leva, répondit à son salut et lui demanda :
« D'où viens-tu? Quel est ton nom?

قوتلوغ عیسی سوچه من * آنام اولدی مونکلی من
کفن لک بوز تلار من * رازین آنداغ ایدی یا

« Je suis le bienheureux Jésus, ma mère est morte, et je suis affligé, je vous demande une pièce d'étoffe pour son linceul. » C'est en ces termes qu'il se fit connaître (m. à mot, il fit connaître son secret).

ینه ایتور اول قوم * آنداغ اوکوش یلان بار
بیرماسلار بو قوملار * یوزیل قالسون تیدی یا

Cette nation lui répond : « Ce n'est qu'un amas de men-
songes. » Ils ne lui donnent rien en disant : « Qu'elle demeure cent ans » (sans sépulture).

بارچه خلیق بار غالی * کفن لک بوز بیرمکان
سندین اورکا بارماغای * سن اوق بارغیل تیدی یا

Quel que fût celui à qui il s'adressât, nul ne voulut lui
donner un linceul : « Personne autre que toi n'ira (au tom-
beau), ainsi pars vite », lui dirent-ils.

عیسی اونلارین ایشیدی * نویمز بولوبن قایتدی
کفن لک بوز تابادی * کیمرو ینه قایتدی یا

Jésus entendit leurs paroles, il revint sans espoir ; sans avoir trouvé de linceul ; il s'en revint de nouveau.

اوجاخدين حورلار اينهش * تقى چاترلار قورلش
مریم آنانی یومش * کفن چولغاب صاردی یا

Du ciel descendirent des houris, des tentes furent dressées ; les houris lavèrent Marie et l'enveloppèrent du linceul.

مریم آنانی یودیلار * کفن طونین صاردیلار
لمحد اچره قویدیلار * فرشتهلار ایندی یا

Elles lavèrent Marie, elles la revêtirent du linceul et la déposèrent dans le tombeau ; les anges descendirent (du ciel).

یتیش منک فرشته کلدی * مریم نمازین قیلدی
نمازینه باشلاغان * جبرائیل امین ایردی یا

Soixante-dix mille anges vinrent ; ils firent la prière pour Marie ; celui qui dirigea la prière fut le fidèle Gabriel.

یارلیغ بولوب ایزمدین * مریم گوری یارلسه
آننک یوزنی من کورسام * دیان زاری قیلدی یا

« O si, par l'ordre de mon Seigneur, le tombeau de Marie s'ouvrait et que je pusse voir son visage » ! telle fut la prière de Jésus.

یارلیغ بولدی ایزمدین * مریم گوری یارلیدی
قدرت برله ترلیدی * تزکین تلگا کلدی نا

Un ordre vint de mon Dieu, le tombeau de Marie s'ouvrit ; par la puissance de Dieu elle ressuscita et commença à parler.

اول نور لحد آچلدى * مریم گوری یاریلدى
تورلوك چچاكلار يتلدى * اول قدرنده قويدى يا

Cette lumière du tombeau apparut, le tombeau de Marie s'ouvrit, des fleurs de toute sorte apparurent, elle se leva pleine de force.

ایتور نچوكت موند اغ سن * نچوكت صبر قيلماس سن
جان آجغن بلماس سن * جواب مونداغ بیردی یا

Marie dit : « Pourquoi es-tu tel ? Pourquoi n'as-tu point de fermeté (dans le malheur) ? Ne connais-tu pas les douleurs de l'âme ? » Telle fut sa réponse.

بو دونياغه باقماغیل * مالغه كونكل بیر ماکل
حق قوللغین قويماغیل * کیراک سنکا تیدی یا

« Ne jette pas les yeux sur ce monde (méprise-le) : ne donne pas ton cœur à la richesse, ne cesse pas de servir Dieu, cela est nécessaire pour toi. »

عارف یابان گیزار تیگ * نقش تونی ییزار تیگ
دانه ینجو تیزار تیگ * قل سلیمان ایردی یا

Solaiman le serviteur de Dieu, se compare à un sage qui parcourt le désert (du monde) ou à celui qui orne un habit de dessins ou qui dispose des perles sur un fil.

Le Caire, 1905.

UNE GRAMMAIRE TURQUE

DU HUITIÈME SIÈCLE DE L'HÉGIRE

« *La Pénétration dans la langue des Turcs* »

D'ABOÛ HAYYÂN AL-GHARNATÎ

Par LUCIEN BOUVAT

AVANT-PROPOS

L'ouvrage dont, sur les conseils et avec le bienveillant appui de MM. Barbier de Meynard, Joseph Halévy et Clément Huart, je donne aujourd'hui une analyse, semble être la plus ancienne grammaire turque connue jusqu'ici, ayant été achevé, nous dit l'auteur, dans la nuit du 19 au 20 ramadân 712 (= 18 janvier 1313)¹. Le curieux glossaire turc-arabe publié par M. Houtsma² se termine bien par deux

1. La « Pénétration dans la langue des Turcs » كتاب الإدراك للسان الأتراك a été publiée à Constantinople, par les soins de Moṣṭafâ-Bey, directeur de l'École préparatoire, en 1309 (= 1892), d'après un ms. de la bibliothèque de la mosquée de Bayézid à Stamboul qui serait, d'après une annotation finale omise par l'éditeur, une copie du ms. original d'Aboû Hayyân. La publication de Moṣṭafâ-Bey, assez incorrecte d'ailleurs, forme un in-12 de 213 de pp. édité par l'Imprimerie Nationale. Dans l'intéressant compte-rendu qu'il en a donné dans le *Journal Asiatique* (VIII^e série, 1892, tome XX, p. 326-335), M. Huart, qui a eu le ms. sous les yeux, a rétabli nombre de passages défigurés par l'éditeur.

2. *Ein türkisch-arabisches Glossar, nach der Leidener Handschrift herausgegeben und erläutert*. Leiden, E. J. Brill, 1894, in-8 de 114 et cv pages. — Voir dans le *Journal Asiatique*, IX^e série, 1894, tome III, p. 183-187, le compte-rendu de cette publication par M. Barbier de Meynard. Écrit en Égypte comme l'ouvrage d'Aboû Hayyân, mais soixante-sept ans auparavant (643 = 1243), ce glossaire s'en rapproche beaucoup, tant par le grand nombre des mots communs aux deux ouvrages que par

courts chapitres consacrés, l'un à la morphologie et aux verbes, l'autre à l'emploi des particules; mais ce serait Abou Hayyân qui, le premier, aurait écrit une véritable grammaire de la langue turque.

I. — L'Auteur¹.

Athîr ad-Dîn Abou Hayyân Moḥammad ibn Yoûsouf Al-Gharnaṭî Al-Andalousî, né à Grenade en 654 (= 1256), mourut en Égypte dans les premiers jours de l'année 745 (= 1344). Bien qu'ayant abordé dans ses nombreux ouvrages (Ḥadjî Khalîfa et Ibn Châkir Al-Koutoubî en citent plus de soixante, aujourd'hui perdus pour la plupart), les sujets les plus divers : grammaire, rhétorique, lecture du Coran, jurisprudence, religion, histoire, poésie. Abou Hayyân fut surtout un grammairien. Il laissa, sur la langue arabe, de nombreux travaux auxquels il fait une modeste allusion dans la préface du livre qui nous occupe, écrivit sur le persan et l'abyssin et consacra aux Turcs et à leur langue au moins cinq traités : *زهر الملك في نحو الترك* « La fleur de la domination, sur la syntaxe turque »; *نفحة المسك في سيرة الترك* « L'odeur du musc, sur la conduite des Turcs »; *لافعال في لسان الترك* « Les Verbes dans la langue

l'orthographe. Dans l'un et dans l'autre on observe l'emploi constant de la *scriptio defectiva*, le remplacement des lettres propres au turc et au persan par celles des lettres arabes qui ont le plus d'analogie avec elles, la rareté relative des emprunts étrangers et enfin de nombreux exemples pris dans les dialectes kiptchaï et turkmène.

1. Pour plus de détails, voir la notice bio-bibliographique que j'ai consacrée à Abou Hayyân dans le tome X (1903) de la *Revue hispanique*.

turque »; الدرة المضية في اللغة التركية; « La Perle brillante, sur la langue turque », et enfin الادراك للسان الاتراك « La Pénétration dans la langue des Turcs ». Ce dernier ouvrage, dit Aboû Hayyân, qui se vante d'avoir devancé ses compétiteurs, n'eut pas de précédent. Il l'écrivit pendant son séjour en Égypte, d'après les Turcs fixés dans ce pays, où ils formaient depuis plus de trois siècles une colonie nombreuse.

« La Pénétration dans la langue des Turcs » comprend trois parties. La première forme un glossaire turc-arabe comprenant environ deux mille deux cents mots disposés dans un ordre alphabétique peu rigoureux. Selon l'usage des grammairiens arabes, Aboû Hayyân donne ordinairement les verbes au parfait. Puis vient la grammaire proprement dite. La seconde partie est consacrée à la phonétique et à la morphologie. Après avoir parlé des différents sons connus dans la langue turque, Aboû Hayyân étudie successivement le diminutif, les divers participes, l'infinitif, les noms de lieux, d'instruments et d'action, le nom abstrait; puis, passant au verbe, il en énumère les diverses voix. Il s'étend longuement sur les désinences de la déclinaison et de la conjugaison, qu'il analyse lettre par lettre. Il parle ensuite de la suppression des consonnes.

La troisième partie est consacrée à la syntaxe. Aboû Hayyân examine les divers genres de propositions, les moyens d'exprimer la détermination et l'indétermination, l'emploi des pronoms, les rapports d'annexion, auxquels il consacre un long chapitre, le verbe auxiliaire اِدَى et les verbes d'existence, les particules employées dans la conjugaison, telles que كَشَكَا, les verbes signifiant « penser, croire, savoir », puis il revient à la formation des temps. Il énumère ensuite les moyens d'exprimer la négation, l'interrogation, la prohibition, et s'étend sur la voix pas-

sive et l'emploi du nom d'action pour donner un sens plus énergique au verbe. Il réunit dans un même chapitre les adverbes et les désinences casuelles. Il revient ensuite à l'emploi du gérondif, puis aborde la syntaxe de complément. Viennent ensuite deux chapitres consacrés, l'un à la détermination, l'autre à l'emploi de l'adjectif. L'examen de quelques autres questions grammaticales termine l'ouvrage.

Dans sa « Pénétration dans la langue des Turcs », Aboû Hayyân a suivi rigoureusement la méthode des grammairiens arabes. Il donne ainsi le verbe au parfait (l'auteur anonyme du glossaire publié par M. Houtşma, mieux inspiré, le donne à l'impératif, ce qui permet de reconnaître immédiatement le radical) et ramène à des paradigmes artificiels toutes les formations verbales et nominales¹. L'ordre suivi est loin de faciliter les recherches, et les redites abondent. Aussi ai-je cru devoir substituer une simple analyse à la traduction *in extenso* que je voulais d'abord donner de cet ouvrage.

II. — La langue.

La langue dont Aboû Hayyân a écrit la grammaire est le *turki* ou turc oriental. Cette langue, dit-il, a subi de grandes altérations en Égypte, « soit par l'adjonction ou la suppression de lettres serviles, soit par la permutation des voyelles, la vocalisation des lettres quiescentes ou le

1. En voici quelques exemples : paradigme فَعَّ، ex. سَنَّ toi; par. فَعَّلَا، ex. سَرَّكَ vinaigre; par. فَعَّلَل، ex. أَجَمَّقْ paradis; par. فُعْلُلَل، ex. الطَّرَقَّ siège.

changement en lettres quiescentes de celles qui sont vocalisées¹. Ces barbarismes, ajoute-t-il, sont dus au mélange en Égypte des Turcs arabisés et d'autres étrangers ne parlant pas l'arabe. Il distingue le *turki* du *kıptchakı* et du *turkmène*. Comme le fait remarquer M. Huart², le second de ces dialectes est, chose bizarre, bien plus rapproché de l'osmanli que le *turki* pur, son ancêtre direct. Quant au *kıptchakı* d'Abou Hayyân, il a beaucoup d'analogie avec le turc oriental³. Il devint en Égypte une sorte de langue littéraire et, d'après M. Houtsma, devait être parlé par la plupart des Turcs fixés dans ce pays⁴.

Les mots des dialectes *kıptchakı* et *turkmène* que donne Abou Hayyân sont assez peu nombreux et, sur les deux mille deux cents mots de son vocabulaire, près de deux mille appartiennent au *turki*. Le *kıptchakı* en a fourni une quarantaine : *اَزْ* bouche (*turki* *اَغْزْ*); *اِل اِغْدِي* il a lu (*turki* *اَنَكُو*); *اَوْلْ* fils (*turki* *اَنَكْ*); *اَنْ* *nid*; *اَنُو* ou *اَنَكْ* vache (*turki* *اَغْلْ*); *اَيْنْ = اَيْكَنْ* bon, excellent (*turki* *اَكْنْ*); *اَيْنْ* bride, mors; *اَيْنْ* épaule (*turki* *اَكْنْ*); *اِنَا* aiguille (*turki* *اَكْنَا*); *اَكْنَا* nom d'une tribu du Kiptchak; *اَكْنَا* loup; *اَكْنَا* chef, émir (également usité en turkmène); *اَكْنَا* il s'est mis en colère (*turki* *اَكْنَا*); *اَكْنَا* il a agité un liquide (*turki* *اَكْنَا*); *اَكْنَا* isthme (en *turki*: incursion); *اَكْنَا* cette fois (expression persane-turque usitée en turkmène; en

1. Page 9 du texte imprimé à Constantinople. — Cl. Huart, dans le *Journal Asiatique* de 1892, XX, 328.

2. Clément Huart, *loco citato*, p. 329.

3. *Ibidem*, p. 330.

4. *Ein türkisch-arabisches Glossar*, p. 6.

turki on dit بُغْرَ caille (turkmène بِلْدِرَجَن);
 émir, prince; تُلْكَى coing; جُجْكَرْدَى il a éternué (turki
 جِرَقْ; جَبَايَرْمَقْ le petit doigt (turki أَقْصُرْدَى);
 flambeau (turki جِرَا, du persan چراغ); جُلْكَنْ demandeur;
 سَجُرْ doux, agréable (le turki سَجِي se disait spécialement du
 vin); سَرْتْ سَانْجَقْ balançoire; سِرْ gras (turkmène سَمُرْ);
 soc de charrue; صِرْنَجَقْنْ sauterelle; صُنْدُرْدَى il a brisé
 (turkmène صُنْدُرْدَى); بُلْدَى il a trouvé (turkmène بُلْدَى);
 قُرْطُلْدَى il a été las (en turkmène : il a plongé); قُرْ ou ?
 il a échappé; قُطَاسْ le پَرتْچَهم des Persans, touffe de crin
 suspendue au cou des chevaux (mot emprunté à l'arabe, le
 turkmène dit قُطْرْ); كُردْ coing (turkmène كُردْ); كِنَا suffixe
 du diminutif; كِيزْ feutre (turkmène كِيزْ); لُغْ désinence
 adjectivale; نَشَا nom pourquoi? (turkmène نَشَا);
 د'une tribu du Kiptchak; يَغْمُرْ pluie (turkmène يَغْمُرْ).

Le turkmène est représenté par une cinquantaine de
 mots : أَرْمَتْ poire (turki كَرْتَمَا); أَشْقَا lieu en pente (turki
 مَزْ=مَزْ; آيَا coing; أَغْلَدَى il a pleuré (turki أَغْلَدَى);
 nous; بَكْ chef, émir; بِلْدِرَجَن caille; بُلْدَى il a trouvé;
 أَلْر=بُلْر ceux-ci (page ۱۵۴); بِلْكَو savant; بِلْكَو pierre à
 aiguïser (turki بِلْوَ); مَن=بَن moi; مَنْدَى=مَنْدَى il est

un *yâ* le *dhâl* du bulgare dans les trois premiers de ces mots. Les mots *بَيْر* Dieu, et *طِين* chef religieux, viennent de l'ouïgour. Le *tokşoba*, le tatar et le dialecte du Kharezme ne sont représentés chacun que par un mot : *أُطُو* ile (dans les autres dialectes *أُطُرْج*, p. 20), pour le premier; *جَرَجَا* plainte, pour le second; *يُب* bon, excellent, pour le troisième.

Les emprunts étrangers sont peu nombreux. Bien que parlé par une population fixée depuis longtemps en Égypte, le dialecte dont Aboû Hayyân a écrit la grammaire semble n'avoir emprunté que fort peu de mots à l'arabe, et l'on ne trouve qu'une vingtaine de mots venus de cette langue. Ce sont : *أَب* manche = *عَب* étendard? = *عَلَم*; *أَوْرَطُ* femme = *عَوْرَة* (cf. Houtsma, p. 55); *بَتَر* négligence = *بَطَر*; *بِز* étoffe fine de coton = *بِز*; *جُل* vêtement = *جَسُط* espion = *جاسوس*; *شَامِ آغاجِي* pin = *شَمْعَجِي*; *جُلْبَان* fleur = *جُلْبَن*; *جُل* ou *قَت* (أَوْرَطُ) = *سَامِ آغاجِي*; *قَات* = *قَات* (cf. Vámbéry, *Čag. Spr.*, p. 308); *قَزْنَا* trésor = *خَزِينَة*; *قَطَاس* le *pèrtchèm* (voir plus haut la liste des mots *kıptchakîs*); *قُمَار* jeu de hasard? (cf. Vámbéry, *Kudatku Bilik*, p. 225); *كَأُور* infidèle (probablement de *كافر*, cf. Barbier de Meynard, *Suppl.*, II, 607 et Radloff, *Wörterbuch*, II, 51); *لَكْلَكُ* cigogne (cf. *لَقْلَاق* outarde); *مُزْدَر* salarié, mercenaire = *مزدور*; *مُزْدَكِي* mastic = *مصطكى*; *مُسْك* = *مُسْك* musc; *مُسْكِت* mosquée = *مسجد*.

riche = مال + لُغْ = consolutions, condoléances = يَأْس?

[illegible]

déjà dans les *Vers seldjoukides*, 32, tandis que le *Kou-datkou Bilik* donne la forme arabisée *tchoulab*); كِنَا teigne = كَنَه?; كَنْت village = كَنْد; كَنْر sorte de mets (cf. le persan لور qui se dit d'un mets de lait bouilli et caillé); كَنْ pierre servant à polir (cf. le persan لَوغ, qui se dit d'un cylindre pour aplanir la terre); مَزو noix de galle; مَرْدَار malpropre; مُشْتَلَق bonne nouvelle, مُشْتَلَدَى il a annoncé une bonne nouvelle, et مُشْتَجِن porteur de bonne nouvelle : ces trois mots viennent de مَرْدَه; مَيْخ et مَيْق clou, de là مِخْلَدَى et مِخْلَدَى il a cloué; ماما mère; ناز minauderies, de là le verbe نَزَلْدَى il a cloué; نَزْك délicat, agréable = نَزَك; نَشَان signe, marque; نِماز prière, et son dérivé نِمازلغو tapis de prière; نَوْرُوز nom d'une fleur hâtive.

Quelques mots sont d'origine mongole : بُرْص guépard; بَرَا boisson faite de millet (cf. Houtsma, p. 62); جَرِي et جَرِك armée (cf. Houtsma, p. 71 et 79); جُكْرَا sauterelle (cf. Houtsma, p. 72, et Pavet de Courteille, *Dictionnaire*, p. 285); قُرْغُش plomb.

Le grec enfin a fourni quelques mots à Abou Hayyân. Nous trouvons d'abord أَغْرُلو heureux, de اَوْغور bénédiction, bonheur, qui ne serait autre que le latin *augurium* entré en turc à une date fort ancienne par l'intermédiaire du grec. D'après mon savant maître, M. Jean Psichari, une forme αὐροῦριον aurait donné le mot اَوْغور *oghour*, qui existe à la fois en osmanli et dans les dialectes orientaux (cf. Barbier de Meynard, *Supplément*, I, 174; Pavet de Courteille,

Dict., 68; Vambéry, *Čag. Spr.*, 223, et Radloff, *Wörterbuch*, I, 1010, 1011, 1013 et 1618), et devait plus tard revenir en grec sous la forme οὐγούρι. Puis viennent les mots الْقَنْ canal (du gm. αὐλάκι = pg. αὐλαξ ?); ايرغاد salarié, mercenaire = ἐργάτης (cf. Pavet de Courteille, *Dict.*, 103 et Barbier de Meynard, *Suppl.*, I, 37); كَرَبْ vaisseau = καράβι (cf. Houtsma, 96). مُزْدَكِي mastic, serait venu du grec en turki par l'intermédiaire de l'arabe.

Plusieurs étymologies données par Aboû Hayyân sont manifestement fausses. C'est ainsi qu'il fait venir le turc بُغَا étalon de choix, de l'arabe بُغَاء (p. ٤٤), صُرْقُ turban, du persan سر بند (p. ٧٩), et بَغَشْلَدِي il a gratifié, du persan بخشیش (p. ٤٥).

III. — Orthographe et phonétique.

A. — CONSONNES.

Les transcriptions d'Aboû Hayyân sont généralement exactes pour les consonnes. Il en compte vingt-trois en turc¹ : *hamza*, *bâ* pur, *bâ* mêlé, *tâ*, *djîm* pur, *djîm* mêlé,

1. Une glose qui accompagne ce passage dit que le turc connaît vingt-huit consonnes que l'écriture rend au moyen de vingt-un caractères, à savoir : *hamza*, *bâ* pur (*b*), *bâ* mêlé tenant le milieu entre le *bâ* et le *fâ* (*p*), *tâ*, *djîm* se confondant avec le *chîn*, *khâ*, *dâl* sans point (*d*), *râ*, *zâ* pur (*z*), *zâ* mêlé avec le *şâd*, *stn*, *chîn*, *şâd*, *tâ*, *dhâl*, 'ain pur non ponctué, 'ain tenant le milieu entre 'ain pur et *ghain*, *kâf*, *kâf* pur (*k*), *kâf* bédouin et fort (*g* dur), *lâm* doux, *lâm* emphatique, *noûn* pur, *noûn* nasal prononcé avec les cartilages qui séparent le nez du cerveau (*saghîr-noûn* de l'osmanli); *wâw* et *yâ*. « Nota : Il n'y a dans cette langue ni *thâ* à trois points, ni *hâ* pur, ni *dhâl* pointé (*sic*), ni *fâ*, ni *hâ* pur : on n'y connaît

dâl, râ, zâ, sin, chin, sâd, tâ, ghain, kâf, kâf pur, kâf bédouin, lâm, mîm, nouîn pur, nouîn nasal, wâw et yâ. Les mots renfermant d'autres consonnes, tels que أَحْشَم (sic!) et فَرْمَن, seraient d'origine étrangère. On a vu cependant plus haut que le *dhâl* existait dans le dialecte bulgare. L'examen des mots conservés par Abou Hayyân donne lieu aux remarques suivantes : l'*alif hamza* disparaît dans les mots composés. Ex. : كُنْرِي nom propre signifiant « homme du soleil » = كُنْ + أَر + ي. Dans أَبَق très blanc = أَب + أَق, il a été changé en ب *bâ* par assimilation. On remarquera l'aphérèse dans le mot سِرْغَا, variante de إِسْرَغَا boucle d'oreille.

ب *bâ* est soit *pur* خالصة (ب arabe), soit *mêlé* مشوبة (پ persan); mais la graphie ب représente ordinairement ces deux prononciations, le پ ne se rencontre que dans un très petit nombre de mots, tels que دَپَا colline. On observe la chute du پ médial dans اُرْسِي prostituée = pers. اورسپی. Le ب *bâ* « pur » permute souvent avec le م *mîm*; ex. : بَن moi = مَن; مِيَز corne = بِيَنَز, mais les formes avec ب *bâ* semblent avoir prévalu en turkmène. Le ب *bâ* pur s'est généralement maintenu dans les mots où l'osmanli l'a remplacé par un و *vâw*; ex. بَر il y a, en osm. وار. بَرْدِي il a donné, osm. ويردي. Le ب *bâ* « mêlé » remplaçait dans les mots étrangers le ف *fâ* que les Turcs ne pouvaient prononcer; ex. : فقيه jurisconsulte = بقيه.

ت *tâ* est ordinairement affecté aux mots de la classe faible. Au commencement des mots il se change facilement

que le *khâ* mêlé. Et quand tu entendras un Turc prononcer l'une de ces lettres, sache que ce n'est pas un Turc de race pure ou parlant sans affectation : il aura appris la langue turque par principes » (p. 115-116).

en د *dâl*, comme en osmanli; ex. دَمَرُ fer تَمَرُ. Mais le ت *tâ* final a prévalu sur le د *dâl*; ex. كَلْتُ clé, du persan مسجد *mosquée*, de l'arabe مَسْجِدُ; كَلِيد.

ث *thâ* manque.

ج *djim* peut être pur (ج arabe), ou mêlé (چ persan), mais la graphie ج avec un seul point a presque toujours prévalu. Le ج *pur* initial ne se trouve que dans deux mots : جُورَةُ et جُمُرَت. Dans le mot مَسْجِدُ *mosquée*, cité plus haut, il a été remplacé par un ك *kâf*, mais on n'a, dans ce dernier cas, que la reproduction exacte de la prononciation égyptienne (ج = *g* dur). Le ج est tombé dans قُلَّا *brasse*, mesure = قُلْج. Il s'est changé en ش *chîn* dans كَشْتِي il a traversé = كَجْدِي; اِنطِشْتِي il a juré = اِنطِچْتِي.

ح *hâ* manque.

خ *khâ* n'est pas une lettre turque pour Abou Hayyân, qui regarde خاتون comme une forme arabisée de قَطُنْ (p. ۱۷), et dit que seuls les puristes prononcent أَخْشَرُ comme, pour أَقْشَرُ. On trouve le خ dans يُخْصَلُ indigent (on dit aussi يُقْصَلُ); أَجْجِي terme de respect; أَخْشَمُ soir; دُخِي encore, et بُخْجَهْ jardin = pers. باغچه. On a, en revanche, le ق *kâf* pour le خ dans قَرْبُز pastèque = pers. خربوزه. خَزِينَةُ trésor = arabe خَزِينَة.

د *dâl* permute souvent avec ت *tâ* et ط *tâ*, surtout au commencement des mots. Il a disparu de آيْنَا vendredi = pers. آدینه, et de طُلبَنُ turban = pers. دلبند. Le د du suffixe causatif دُرُ tombe souvent. Quelquefois il est remplacé par une gutturale ou par un ز *zá*.

ذ *dhâl* n'existe que dans un très petit nombre de mots appartenant tous au dialecte bulgare¹.

ر *râ* médial a disparu dans بِرَا avec = كِلْجَا; بِرَا en-
loppe de coussin (de كِرْلِك), et بِنِطْرُ l'année passée =
بِرْ + يَلْ + دِرْ, mais s'est maintenu dans أَرْسَلَان lion. On
remarquera l'alternance du ر *râ* et du ز *zâ* dans سَمُرْ (turk-
mène), سَمِزْ (kïptchakï) gras, et dans le suffixe causatif de
quelques verbes, tels que كَرَكْزَمَك montrer. Aucun mot ne
commence par cette consonne.

ز *zâ* a remplacé le س *sin*, par assimilation, dans صَقْلَزْ
imberbe = سَزْ + صَقْلْ. Voir les lettres ن *noûn* et غ *ghain*.

ژ *jèy* persan manque. Il a été remplacé par le ش *chîn*
dans les dérivés turcs de مَرْدَه donnés plus haut.

س *sin* est affecté d'ordinaire à la classe faible. Dans le
mot جَشُطْ espion, les deux ش se seraient changés, le pre-
mier en chuintante, le second en dentale. Il s'est maintenu
comme finale dans les verbes négatifs, où l'osmanli le
remplace par le ز *zâ*.

ش *chîn* a remplacé le چ (*tch*) dans quelques mots, le س
sin dans جَشُطْ déjà cité et peut-être aussi dans le mot شَمْعَجِي
pin.

ص *şad* est généralement affecté aux mots de la classe
forte, où il remplace le س *sin*.

ض *dâd* manque.

ط *tâ* remplace le ت *tâ* dans les mots de la classe forte,
mais cette règle n'est pas absolue. On trouve, pour « Ta-
tar », les graphies تَطَّرْ et تَتَّرْ.

ث *thâ* manque.

1. Sur le changement du *dâl* en *dhâl* au XIII^e siècle de notre ère, cf.
Radloff, *Inschriften, neue Folge*, p. 17.

ع *ain* a généralement disparu des emprunts arabes; ex. عَلَمٌ étendart = عَلِمَ; أَوْرَطَ femme = عَوْرَةٌ. On trouve cependant عَ دُول عورت avec *ain*.

غ *ghain*. Cette lettre, en turki comme dans les autres dialectes, permute souvent avec le ق *kâf*. Elle a été remplacée par le ح *khâ* dans بَحْجَهْ jardin = pers. باغچه. Le غ médial et final tombe souvent; ex. أَغْلَنَ = أَغْلَنَ fils = چرا; أَغْلَنَ flambeau = pers. چراغ. En kıptchakī il est quelquefois remplacé par un و *wāw* consonne ou une aspiration; ex. أَغْلَنَ = أَغْلَنَ fils = أَغْلَنَ; أَغْلَنَ bouche = أَغْلَنَ.

Il alterne avec le ز *zâ* dans بَغْرَ gorge = بَغْرَ et بُغْرَدَقَ.

ف *fâ* ne se rencontre que dans un très petit nombre de mots d'origine étrangère, et seuls les Turcs instruits savaient le prononcer¹. On remarquera cependant la forme كَلَفَ eau de rose = pers. کلاب.

ق *kâf*. On a vu que cette consonne se changeait souvent en غ *ghain* au milieu et à la fin des mots; elle peut aussi disparaître, comme toutes les gutturales. Le ق *kâf* de قَيَّ lequel? semble s'être changé en ه *hâ* dans هَائِي, même sens.

ك *kâf* peut être pur خالصة (*kâf* arabe), on *bédouin* بدويّة (*g* dur), mais s'écrit toujours de même et est réservé à la classe faible. Comme le ق *kâf* et le غ *ghain*, il disparaît souvent. En kıptchakī, le *kâf bédouin* s'adoucit quelquefois en ي *yâ* consonne; ex. أَكِنَ = أَكِنَ épaule. On sait que ce phénomène est fréquent en osmanli. Le ك *kâf* du mot persan مَكْر si, s'est changé en ق *kâf* dur: مَقْر.

ل *lâm*, comme le remarque Aboû Hayyân, est fort rare dans les substantifs, et surtout au commencement des

1. Cf. Radolff, *Inschriften, neue Folge*, p. 18.

mots. On ne le rencontre guère que dans la voix passive du verbe, les suffixes *غل* et *كل* de l'impératif et les désinences adjectivales *لُغ*, *لُو* et *لِي*. Il a disparu dans *قِرْزَرْدِي* il a rougi, de *قِرْزِل* rouge.

م *mîm*, comme on l'a vu, permute souvent avec le *ب* *bâ*. Il a disparu de *يُرُق* coup de poing = *يُمرُق*; de *أَرَق* fleuve = *أَرَمَق*, et s'est changé en *ن* *noûn* dans *بَيَغْنَبَر* prophète = persan *پیغمبر*.

ن *noûn* est tantôt *pur* خالصة (*n* arabe), tantôt *nasal* خيشومية *saghîr-nour* de l'osmanli, نك *du turc oriental*), et dans ce dernier cas, Aboû Hayyân prévient de sa présence. Il a disparu de *مُغَل* (*sic*) Mongol = *مُنْغَل* et du mot persan چمن *pâturage*, devenu en turki *جَم*. En général, quand deux *ن* se suivent, l'un d'eux disparaît, ex. *أُسْتَنْدَا* sur = *أُسْتَنْدَا*, ou bien est réuni à l'autre par le *tachdid*, ex. *طُنِّي*, accusatif de *طُن* vêtement = *نِي* + *طون*. Le *ن*, au dire d'Aboû Hayyân, se serait changé en *ز* *zâ* dans le mot *بُرْغَش*, nom d'oiseau devenu nom propre, qui serait pour *بُن قُش* (p. 41).

ز *hâ* est d'un emploi très rare. Deux mots seulement commencent par cette consonne : *هَيَاذ* néant, pays, plage, unique, et *هَائِي* lequel?. Le *ز* *hâ* médial, qui aurait disparu de *شار* ville = persan *شهر*, ne figure que dans le seul mot *كَنْهَة* poireau (p. 109).

و *wâw* consonne est peu fréquent. Les formes avec *ب* *bâ* dominant, ex. *بَر* il y a = osmanli *بار*, turc-oriental *بار*.

ي *yâ* consonne, comme on l'a vu, remplace quelquefois le *ك* *kâf*; ex. *أَيْن* épaule = *أَكْن*. Il peut être remplacé

par une aspiration, ex. *يَكْرُمِي* vingt = *يَكْرُمِي* corde = *يَكْرُمِي*. Les habitants du Turkestan, dit Aboû Hayyân (p. ٣٤), le changent en *z* *zá*; ex. *أَوْدَى* il a dormi = *أَوْدَى*.

B. — VOYELLES.

Sauf pour un très petit nombre de mots, Aboû Hayyân emploie la *scriptio defectiva*. Les trois signes-voyelles de l'arabe *fatha*, *kasrâ* et *damma* rendant fort mal les sept ou huit voyelles du turc, il est souvent très difficile de rétablir la prononciation des mots conservés par le grammairien arabe. Ce n'est que par analogie, et d'une manière approximative, que l'on peut distinguer *o* de *ou* dans la classe forte, *u* de *eu* dans la classe faible. Les lettres serviles, rares après l'*alif* initial, manquent quelquefois à la fin des mots; ex. *كَدَى* il est venu = *كَدَى*. On les supprime régulièrement toutes les fois que le mot doit recevoir un suffixe; ex. *كَدِرْ* ils sont venus; *بَرْجَلَرْ* tous, pluriel de *بَرْجَا*.

L'*a* long, au commencement des mots, est rendu, soit par un simple *alif* avec *fatha*, ex. *أَقْ* blanc, soit par deux *alif*, ex. *أَأْ* Dieu; soit encore par un *madda*, ex. *أَوَّ* chasse. A la fin des mots *a* et *e* sont rendus par l'*alif*, ex. *أَشَا* lieu en pente, *أَرَا*, demain; quelquefois par un *hâ* voyelle, ex. *قَزَمَهْ* pelle. Les permutations de *a* avec *ou* et *o*, de *e* avec *eu* et *u*, sont assez fréquentes. Ex. *أَطْو* île (en *tokşoba*) = *آدا* (turkî); *أَغْنْ* Dieu = *أَغْنْ*; *يَغْمَرْ* pluie = *يَغْمَرْ*. Le son *a* semble s'être maintenu dans *يَاشِلْ* vert (osmanli *yèchil*).

La voyelle *i* (*î*) semble être plus fréquente en turkmène que dans les autres dialectes. Le parfait du verbe, nous dit

Abou Hayyân, n'a jamais en turkmène d'autre désinence que *di* (*dî*), tandis que les autres dialectes ont, selon la voyelle précédente, *di* (*dî*) ou *du* (*dou*). Long ou bref, l'*i* peut devenir *è*; c'est ainsi que le persan *کلید* *klid* clé, a donné le turki *کَلَت*.

Les permutations de *i* (*î*) avec *u*, *ou* (*eu*, *o*) sont assez fréquentes. A côté de *سَمَر* *gras*, on trouve une forme *سَمُر*. Toutefois la voyelle *i* (*î*) n'a pas prévalu comme en osmanli dans un grand nombre de mots parmi lesquels on peut citer *دَلُو* insensé (osm. *دلی* *dèli*); *أَجَقُ* ouvert (osm. *أَقَق* *âtchik*); *أَشْبُو* celui-ci (osm. *ایشبو* *ichbou*); *يُلْدَرُم* éclair (osm. *یلدرم* *yildirîm*).

Les diphtongues sont *ئى*, ex. *بئى* émir, prince; *ئو*, ex. *صَوَّجى* prophète; *ئى*, ex. *أَيْنْدى* il a joué. Elles s'abrègent quelquefois en voyelles simples; c'est ainsi que le persan *پَينِر* *pèinir* fromage, a donné le turki *بِنَر*. Par contre une diphtongue a remplacé la voyelle simple dans *أَكْرَ* noir, forme vulgaire de *أَيْكِرَ*.

C. — REMARQUES DIVERSES.

Dans les formations verbales ou nominales, deux consonnes contiguës semblables s'unissent par le *tachdid*, ex. *يَتى* il a suivi, atteint; *أَلَّندى* il s'est raffermi; ou bien l'une d'elles disparaît; ex. *سَنِى*, accusatif de *سَن* toi = *نِى* *أُجَمَقُ + قَا* = *أُجَمَقُ* paradis; *أُجَمَقَا*; *سَن +*. Quant au redoublement proprement dit, il est fort rare. On ne le rencontre guère que dans *إِسى* maître, et *يَقسى* lame.

L'assimilation, assez fréquente, est toujours progres-

sive. On trouvera ainsi une sonore à la place d'une sourde après une autre sonore; ex. أَغْرَدِي il a blanchi = أَقْرَدِي; صَقْلٌ + سِرٌّ = صَقْلَزٌ imberbe, et *vice versa*; ex. طَطَّى il a goûté; كَتَّى il est parti.

Les gutturales finales et intervocaliques se retranchent facilement. Il en est de même du ب *bâ* et du ن *nouîn* dans les gérondifs. Le ر *râ* médial et le م *mtm* peuvent aussi disparaître.

L'aphérèse est rare, mais on observe plusieurs exemples de chute de la voyelle finale, tels que قَرَّبُزْ pastèque = persan خربوزه; تازی = تازی.

Comme en osmanli, la dentale initiale sourde s'adoucit en sonore; ex. تَزْ vite = تَزْ. En revanche, le turki semble préférer les consonnes finales sourdes; ex. كَلْتُ clé, du persan کلید; كُنْتُ village, du persan کند; كَلَمَسْ il ne rit pas (turc-oriental كولماس, osmanli كولمز).

IV. — Morphologie.

A. — DÉCLINAISON.

Les désinences casuelles sont à peu près celles des dialectes orientaux. Le génitif a pour désinence نَنْ, en turkmène نُنْ, le datif قا ou غا pour la classe forte, كَا pour la classe faible; mais ces dernières désinences se réduisent parfois à la voyelle finale; ex. : أَطَسْنَا à son père; نِيَا à quoi? datif de نَا, comme en osmanli. L'accusatif a la désinence نِي du turc oriental; mais, de même que pour le datif, cette désinence peut se réduire à la voyelle finale; ex. : جُمَرْتِي, de جُمَرْتْ généreux. Avec le pronom affixe

de la troisième personne du singulier on trouve سِنَّ = سِي + نِي. L'ablatif est en دَنْ, le locatif en دَا (دَ), quelquefois en دَيَّ. La désinence du pluriel, qui s'écrit ordinairement لَر, rarement لَار, ne donne lieu à aucune remarque.

B. — DEGRÉS DE COMPARAISON.

Le comparatif se forme au moyen des suffixes رَقْ et رَكْ, comme en turc oriental. Ces suffixes peuvent se joindre aux adjectifs verbaux en جِي, et donner ainsi بَرَجِي رَقْ qui part plus souvent; بَرَجِي رَكْ qui donne davantage (p. 135).

Les noms de couleurs et quelques autres adjectifs forment leur superlatif en suffixant un *bâ* à la syllabe initiale répétée¹; on a ainsi قَرَا قَبْ très noir; صَبْصَرِي très jaune; دُرْ دُبْ très droit. Pour « très blanc » on dit أَبَقْ = أَقْ + آقْ = جِمَقْ + آقْ et آقْ + آقْ. Ce n'est que dans cette dernière forme que l'on trouve la particule جِم employée pour former le superlatif.

Le diminutif se forme en kiptchaķī avec le suffixe كِنَا qui sert aussi bien pour la classe forte que pour la classe faible; ex. قُلْ كِنَا, diminutif de قُلْ esclave; أَطْ كِنَا, diminutif de أَطْ cheval, etc.² Le turkmène le forme avec des

1. Kazem-Beg, *Grammatik*, trad. Zenker, p. 141. — Vámbéry, *Cag. Spr.*, p. 27.

2. Ce suffixe, que l'on retrouve en turc oriental sous les formes فِينِه et كِينِه, paraît avoir été en kiptchaķī plutôt un nom qu'une désinence. Au pluriel on le place toujours après le suffixe لَر, et non avant; ex.

suffixes جُق et جُك qui, joints à un mot de deux syllabes dont la seconde se termine par une lettre quiescente, deviennent جُقَس et جُكَس¹. Font exception les mots يَا arc, diminutif يَا جُفَس, et أَز peu, diminutif أَزاجُق (p. 131-132). Les noms de couleurs forment leur diminutif en جَا. Seul le dialecte kıptçakı forme des diminutifs avec les pronoms démonstratifs; ex. بُو بُو كِنَا, diminutif de بُو celui-ci; اَنَلَر اَنَلَر كِنَا, diminutif de اَنَلَر ceux-là.

C. — NOMS DE NOMBRES.

Les adjectifs numéraux cardinaux ne donnent lieu à aucune remarque importante. Dans دُرْت تُرْت quatre = دُرْت, et يَتِي sept = يَدِي, le ت *tâ* a prévalu sur le د *dâl*. اَنِكِي douze, s'est abrégé en اَنِكِي. « Vingt » se dit دُمْن et تُمْن dix mille; يَكْرَمِي et اِكْرَمِي.

A l'exception de « premier », qui se dit اَلْكِرِي, اَلْكِنَجِي, les adjectifs numéraux ordinaux se forment, de « deuxième » à « centième » inclus, par l'adjonction du suffixe جُنَجِي au nombre cardinal correspondant.

Les distributifs se forment avec le suffixe جُن. Ex. : اُنُّن اُنُّن dix par dix²; اُنُّن اُنُّن un à un; بَرِن بَرِن.

فُلَر كِنَا, de فُل « esclave ». De plus l'analogie exigerait une forme comme فُلَر كِنَا, après un mot de la classe forte.

1. « C'est visiblement là l'origine de l'osmanli جُكُر, جُفُر ». Cl. Huart, *loco citato*, p. 332. Cf. Kazem-Beg, *Grammatik*, trad. Zenker, p. 43, et Houtsma, p. 19-20.

2. Cf. les formes en او *ao*, ècu et اولا *aola*, èculè du turc oriental. Vambéry, *Cag. Spr.*, p. 17.

On forme des collectifs avec les adjectifs numéraux cardinaux au moyen des suffixes *غو* et *كو*, qui peuvent devenir *و*¹. Ces formations ne dépassent pas le nombre « neuf ». On a ainsi :

	<i>اكوكو, اكو</i>	les deux ensemble (on trouve aussi <i>اكو لسي</i>).
	<i>اچكو, اچو</i>	les trois ensemble.
	<i>دركو, دردو</i>	les quatre —
	<i>بشكو, بشو</i>	les cinq —
	<i>الطغو, الطو</i>	les six —
	<i>يدكو, يدو</i>	les sept —
	<i>سككو, سكسو</i>	les huit —
	<i>طقصغو, تقصو</i>	les neuf —

De *بر* un, on a formé par analogie le mot *بروو* signifiant « seul, unique, isolé de sa nature ».

D. — LES PRONOMS.

Les pronoms personnels sont :

Singulier.

	1 ^{re} personne	2 ^e personne	3 ^e personne
Nom.	<i>مَن</i> , en	<i>سَن</i>	<i>اَل, اُنْ</i>
	turkmène <i>بَن</i>		

1. Cf. Vámbéry, *loco citato*.

Gén.	مِنِّم	سِنِّن	اَنِّن
Datif.	—	صَغَى et صَنَغَا	آَنَغَا
Accus.	مِنِّي	سِنِّي	آَنِّي
Abl.	مِنْدَن	سِنْدَن	آَنْدَن

Pluriel.

	1 ^{re} personne	2 ^e personne	3 ^e personne
Nom.	مِزْلَر et مِزْ, en turkmène مِزْلَر et مِزْ,	سِزْ et سِزْلَر	اُلْكَرْ = اَن اُلْكَرْ, vulgairement اُلْكَرْ, en turkmène بُلْكَرْ.
Gén.	بِزْم	—	اَنْلِكْرِنْ, اَنْلِكْرِنْ
Datif.	—	—	—
Accus.	—	—	اَنْلِكْرِنِّي
Abl.	بِزْدَن	سِزْدَن	اَنْلِكْرَدَن

Les affixes possessifs sont, au singulier, مِزْ pour la 1^{re} personne, سِزْ pour la 2^e, صَغَى (après une voyelle) entre deux voyelles, اَن pour la 3^e, et, au pluriel, مِزْم pour la 1^{re} personne, مِزْم pour la 2^e, لِكْرِي pour la 3^e.

Le pronom relatif isolé est اُلْ كِم, au pluriel اُلْ اَرَكِم et اَنْلِكْرِكِم, le pronom relatif suffixe كِي ou كِي. Ce dernier peut prendre la désinence du pluriel et les suffixes casuels.

Les pronoms interrogatifs sont كِم قِي et هَاي qui? pour les personnes; نَا quoi? pour les choses.

Les pronoms démonstratifs sont, pour les objets rap-

prochés, *بُو* et *مُو*, pluriel *بُلار*, et *أَشَبُو* celui-ci; *أَل* celui-là, pluriel *أَن* *لَر*, pour les objets éloignés.

Les pronoms indéfinis sont *بِر* (de *بِر* un), *أَنَجَا* et *كَيْسَا* quelqu'un; *نَمَا* et *نَسْنَا* quelque chose; *تَيْم* (*kïptchakï* et turkmène *دَكَمَا*) chaque; *بُرَجَا*, *قَمَغ* et *كَمَغ* tout.

E. — LES POSTPOSITIONS.

Les postpositions usitées en turki sont :

<i>بُرُن</i>	}	avant.
<i>أَلَك</i>		
<i>أَلَكِرِي</i> <i>أَلَكُرُو</i>		
<i>أَوَك</i>		

صُنْرا, *صُنْدا* après.

بُرُو ensuite.

أَجْن pour, en raison de, par (dans les formules de serments).

بِلَا, *بِرْلَا* avec.

<i>دَقْن</i>	}	jusqu'à.
<i>دَكْن</i>		
<i>دَكْنَجَا</i> = <i>دَك</i> + <i>كَنْجَا</i>		
<i>قَنْجَا</i>		
<i>غَنْجَا</i>		
<i>كَنْجَا</i>		

دَكِي	}	comme.
كِي		
دَك		
جَا		
لَيْنْ		

Plusieurs postpositions, qui ne peuvent s'employer qu'avec des affixes pronominaux ou des désinences casuelle, seront comprises parmi les adverbes.

F. — LES ADVERBES.

On trouve quelques adverbes formés au moyen des désinences *را*, *رو*, *رى* et *لا*; mais la plupart ne sont que des substantifs ou des particules pourvus d'un affixe pronominal et d'une désinence qui est, le plus souvent, celle du locatif. On trouve, comme adverbes de lieu :

بُنْدَا, مَوْنْدَا ici,

أَنْدَا là,

قَنْيْ (en kiptchakī), قُرْ	}	où? (sans mouvement),
قَيْدَا, قَنْدَا		

قَنْجْ, قَنْجَا où? (avec mouvement),

قَطْ chez, dans,

أُسْتَنْدَا au-dessus,

أَلْتِنْ دَا au-dessous,

اَلِنْ دَا	devant,
اَرْدِنْدَا	derrière,
قَرَشْنْدَا	en face,
اَرَا	entre, parmi,
اُوْزْرا	sur (usité surtout en turkmène),
بِسْرا	jusqu'ici,
طَشْقْرا	dehors.

Comme adverbess de temps :

بَسْ	(persan پس) déjà,	
تَقِيْ	encore,	
اَنْدَنْ	ensuite,	
بُغْرْ	(turki),	} cette fois.
بوْكر	(kïptchakï et turkmène)	
بوْگَنْ, بُوْگَنْ	aujourd'hui,	
قَجَنْ	quand ?	
گَنْدَزْ	de jour,	
تُنْلا	de nuit,	
طُنْلا, طُنْدا, طُنْدى	au matin,	
قُشْلُقْ, دُشْتَا		} à midi.
اِيْلا	(turkmène)	
اِكَنْدى, كَنْدَنْ	l'après-midi,	

كَجَا	au soir,	
بُو + دُنْ = بُدُنْ	cette nuit,	
تُنْ	hier,	
دُنَا	hier soir,	
طَنْ, اِرْتَا	demain,	
بَلِطَرُ	(cf. Houtsma, 23),	} l'année passée.
أَشْنَعُ يَلْ, اشنغیل		
كُشْكَنْيَلْ	(cette forme a prévalu) ¹	
يَلْ = كَلْدَجِي	l'année prochaine.	

Comme adverbess de manière :

أَنْدُوقُ	} ainsi.	
شَوِيلَه		
نَجْكَ	(turkî)	} comment?
نَبْتَا	(turkmène)	
نَلْكَ		
أَرْقَنْ	doucement,	
لِرَبْ	avec insouciance.	

1. Le mot كُشْكَنْيَلْ, dans كُشْكَنْيَلْ, est sans doute pour كُچْكَنْ, participe de كُچْمَك passer, dépasser. On a déjà vu des exemples du changement du چ *tchtm* en ش *chtn*.

Comme adverbess de quantité :

أَزْ	un peu,
أَرْتَقْ	davantage,
جُوقْ	} beaucoup,
دَلِمْ	
نَجَا	} combien ?
قَسَجْ	
يُولُقْ	} extrêmement.
إِنْنْ	

« Oui » se dit en turki أَوْتْ ; « non » يُقْ ; « autre » أَرْكَا ,
مِينْ, أَيَرْقْ. La particule d'interrogation est مِى ou après
un damma, مو.

G. — LES CONJONCTIONS.

بَصَا mais, encore ; يِنَا de nouveau ; تَقِي puis, encore,
دَحِي et دَغِي, qui ont le même sens, sont d'un usage fré-
quent. « Ou » se dit يَا ; ou bien, يُوقْسَا ; que, كِمْ, plaise à
Dieu, كَشْكََا (du persan) ; si, أَكْرْ (du persan) ; sauf, excepté,
مَقَرْ (du persan مكر, que le turkmène a conservé) ; pour-
quoi ? نَلْكَ (turkmène نَسَا) ; pour quelle raison ? نَا أَجْنْ ;
par quel moyen ? نَادَنْ.

H. — LES INTERJECTIONS.

Abou Hayyân mentionne أَشْ et أَشْ, particules servant

à attirer l'attention; لَقَى, exclamation d'étonnement propre au langage vulgaire et dans laquelle il croit voir l'abrégé de la formule arabe لَا قُوَّةَ وَلَا حَوْلَ إِلَّا بِاللَّهِ (p. ۱۱۱-۱۱۲). نَا comment? et نَجَا combien? s'emploient aussi comme exclamations.

I. — *Le verbe.*

La désinence de l'infinitif, qui est مَقَى pour la classe forte, مَكْ pour la classe faible, ne donne lieu à aucune remarque. En la faisant suivre des suffixes لِقْ, لِكْ, on change l'infinitif en nom abstrait (p. ۱۳۷)¹.

Les temps composés se forment au moyen des auxiliaires اِدَى il a été, et بُلْدَى il est devenu, dont la conjugaison ne présente rien de remarquable. A la troisième personne du singulier le verbe substantif est دَرَّ ou دَرَّر, avec changement euphonique du د *dâl* en ت *tâ* ou ط *tâ* après une consonne sourde. Le futur بُلَغَى, suivi de كِم, signifie peut-être. Le verbe d'existence est بَرَّ il y a, dont le négatif est دَكَلَّ ou يَقْ. Aboû Hayyân ajoute aux auxiliaires les verbes اُرْنَلْدَى, صَغْنَدَى, بِلْدَى, signifiant croire, penser, etc.; يَزْدَى il a été sur le point de ..., il a failli ...; اُقْشَرَّ, verbe impersonnel signifiant proprement « il ressemble », et a pris dans le langage le sens de « comme »; بَشَلْدَى il a commencé, et les verbes d'existence tels que تَنْدَى il a passé la nuit. Comme dans les dialectes orientaux, les diverses formes de gérondifs sont d'un emploi fréquent dans la formation des temps; mais les gérondifs en *oup* et *ip* n'ont pas encore l'importance que leur a

1. Kazem-Beg, *Grammatik*, trad. Zenker, p. 40.

donnée l'osmanli. Dans les temps composés le suffixe du pluriel, à la troisième personne, se donne à celui des deux termes, participe ou verbe auxiliaire, qui est en tête, quelquefois aux deux. Exemples : بُلْدِرْ جَمِشْ كِشَلَرْ les hommes sont sortis. — طُرْشَنْ كَرِكمْ بُلْدِرْ — اِدِي اُرْطُرْ لَرْ ils restaient.

Le présent indéfini de l'indicatif se conjugue de la manière suivante :

Singulier.	Pluriel.
1. كُرْمَن (turkmène كُرْم)	1. كُرْمَزْ, كُرْمِزْ
2. كُرْسَن	2. كُرْسَزْ
3. كُرْ	3. كُرْلَرْ

La première et la seconde personne peuvent recevoir le suffixe كُرْ au pluriel. Le présent défini a un *yâ* intercalé entre le radical et la désinence, ex. سَزَلِيَرْ il parle. On trouve une autre forme de présent défini avec le participe en مِشْ, ex. : اَيْبَكْ طُرْمِشْ Aybèk reste. On trouve encore des présents formés avec les gérondifs en *oup* et *oupan* suivis du verbe substantif; ex. : طُرْبُدُرْ, طُرْبَنْدُرْ il reste.

L'imparfait se forme régulièrement du participe en كُرْ suivi de اِدِي ou de بُلْدِي. Le gérondif en كُنْ ou كُنْ, suivi de ces auxiliaires, exprime aussi l'imparfait. Le parfait se conjugue de la manière suivante :

Singulier.	Pluriel.
1. دَمْ, دُمْنْ	1. دُبَزْ, دِمَزْ, دِكْ, دِقْ
2. دُنْ	2. دِيَزْ, دِنَزْ

Singulier.	Pluriel.
3. دُو دى	3. دُكُر

Le *dâl* du suffixe, après une consonne sourde, se change facilement en ت *tâ* ou en ط *tâ*; ex. اِشْتَى il a entendu = اِشْتَدَى; صَطَى il a vendu = صَطْدَى. La forme اِسْتَرْدَى il a été chaud, ferait supposer que le bulgare changeait le *dâl* en ذ *dhâl*, mais on trouve اُدْدَى il a dormi, avec le د *dâl*. La voyelle de ce suffixe est le *damma* (ou, u), après un *damma*; le *kasra* (i, î), après une autre voyelle. En turkmène c'est toujours le *kasra*. Il n'y a rien à dire du parfait indéterminé et du plus-que-parfait formés avec le participe en مَش.

Le futur se conjugue ainsi :

Singulier.	Pluriel.
1. كَمَنْ, غَمَنْ (turkmène (مَنْ = مَم)	1. كَمِز, غَمِز, غَبِز ((اَوَز turkmène)
2. كَى سَنْ, غَى سَنْ	2. كَى سِز, غَى سِز (suivis ou non du suffixe لَر).
3. كَا, كَى, غَا, غَى	3. كَى لَر, غَى لَر (turkmène لَر).

On trouve un autre futur formé avec le participe en كَجى dont il sera question plus loin; ex. بَرَجَمِزُ الدَجِيزُ nous mourrons tous.

L'impératif, à la deuxième personne du singulier, n'est autre chose que le radical du verbe auquel, pour plus d'énergie, on peut suffixer غُل ou كُل. On a :

1. Sur ces suffixes d'un usage fréquent en turc oriental, mais que l'osmanli ne connaît plus, cf. Radloff, *Inscriften, neue Folge*, p. 91.

Singulier.

Pluriel.

- | | |
|--|---|
| 1. كَايِم, غَايِم (optatif employé avec la valeur de l'impératif). | 1. كَالِم, غَالِم |
| 2. كَل, غُل | 2. نُن, forme respectueuse.
نُنز, forme énergique. |
| 3. سُن | نُن + سَز = نُنْسَز
3. سُنْكَر |

Le conditionnel et le subjonctif ne présentent pas de particularités. Mais on trouve une très curieuse forme d'optatif en مِسِي, ex. : كَشْكَا سَنَجِرْ كَلِرْ مِسِي يَدِي : ex. : مِسِي plût à Dieu que Sandjar ait ri! On trouve un autre optatif en كَايِم ou غَايِم. Le conditionnel avec كَشْكَا a également la valeur de l'optatif.

La conjugaison du verbe négatif offre peu de particularités. Le présent est en مَسْ, comme en turc oriental, et non en مَز comme en osmanli; ex. : كَلَمَسْ il ne rit pas, turc-oriental كُولَمَس, osmanli كُولَمَس. A la seconde personne du singulier de l'impératif on peut, dans le langage familier, répéter la particule négative ما; ex. : بَرَمَا ne pars pas! اَلطَّرَمَا ne demeure pas! On peut aussi faire précéder la seconde personne de l'impératif du pronom personnel, ex. : سَنْ كَلَمَا ne viens pas! سَزْ كَلَمَنَزْ ne venez pas!

Les participes sont : 1° le participe d'intensité ou de fréquence caractérisé par les désinences كُنْ ou غُنْ précédées de *a* ou de *ê* (quand le *fatha*, dit Abou Hayyân, ne précède pas ces désinences, on a autre chose qu'un participe); 2° le participe présent en زُرْ; 3° le participe passé en مَشْ; 4° le participe futur en دَجِي : jusqu'ici le vieux

poème turc¹ et le glossaire publiés par M. Houtsma sont, avec le livre d'Aboû Hayyân, les seuls ouvrages qui mentionnent cette forme; 5° le participe passé passif en دُقْ, دُكْ; 6° le participe en غَلِي, كَلِي servant à exprimer « depuis que... », ex. مِّنْ بَرِّغَلِي depuis que je suis parti; 7° le participe en مِّنْ, ex. بَصِّن « qui renverse », nom du chien.

Le gérondif, qui est d'un emploi fréquent, a des formes nombreuses. On trouve d'abord le gérondif d'intensité en oupan. Puis viennent d'autres formes caractérisées par un ب bâ (p) quiescent final précédé d'une voyelle très variable : on a ainsi des gérondifs en اب ap, ip, oup; la première de ces formes ne se rencontre que dans les verbes dont le présent est en a ou è. On trouve enfin des formes apocopées en a, i, ou qu'Aboû Hayyân compare au حال ou terme circonstanciel d'état de l'arabe; ex. كُلا en riant; يُورى en marchant; أُرُ en frappant. Quand le radical du verbe se termine par une voyelle, le gérondif en bâ prend un ي yâ de liaison; ex. سُرْلَيْب en parlant, à moins que ce ب bâ ne soit précédé de la voyelle a : ex. سُرْلَاب.

Le verbe causatif a pour désinence طُر, تُر, دُر après une consonne; ت, après une voyelle. Le suffixe در est souvent réduit au ر râ; quelquefois il est remplacé par زُر ou كُر. Il n'y a rien à dire sur la formation des

1. *Ein alttürkisches Gedicht*, dans la *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, t. XLIII, 1889, p. 69. — Cf. *Ein türkisch arabisches Glossar*, p. 42.

2. Cf. Kazem-Beg, *Grammatik*, trad. Zenker, p. 85. Aboû Hayyân, p. ۱۴۶, fait encore mention des suffixes غُر et كُر avec ز zâ au lieu de ر râ dans كُرْغُر montre ! et طُرْغُر fais rester !

verbes passifs, réfléchis et réciproques. Les verbes dénominatifs en *لَمَكَ* ou *لَمِقَ*, tels que *أَوْتَرَكَلَدِي* il a menti, *أَرَقَلَدِي* il a maigri, sont assez fréquents, de même que les verbes composés formés avec les auxiliaires *قَلَدِي*, *أَيْلَدِي* il a fait; ex. *دَنَقَلَدِي* = *قَلَدِي* + *دَن* il a calomnié. On trouve encore des verbes composés comme *أَنْطَشْتِي* (sic) il a juré (mot-à-mot : il a bu le serment); *أَيَا أَرَدِي* il a applaudi (battu des mains); *صَطْنُ أَلَدِي* il a acheté.

J. — LES FORMATIONS NOMINALES.

§ 1. — Dérivés du verbe.

On forme des noms d'action et d'autres substantifs avec les radicaux des verbes et les suffixes suivants :

أَرَشَ, ex. *أَرَشُ* action de frapper; *أَلْقَشَ* louange.

أَطَمَ, ex. *أَطْمُ* action de prendre.

أَرِنَ, ex. *أَرِنُ* suppuration; *أَكُنَ* semence (cf. Kazem-Beg, p. 39).

سَزَمَ, ex. *سَزْمَا* filtre; *شَبَلَمَ* soufflet.

صَغِنَجَ, ex. *صَغِنَجُ* espoir.

بُلْغَمَجَ, ex. *بُلْغَمَجُ* bouillie de farine.

يَغْمُرُ, ex. *يَغْمُرُ* pluie.

طَمَ (sic) goutte d'eau; *بُرْلا* raisin.

أَكَّتَ, ex. *أَكَّتُ* conseil.

قَوْرَغَا, ex. *قَا*, *كَ*, *غَا* riz grillé (se dit aussi de la viande rôtie); *كِنْشَكَا* délibération.

ق, ex. صَوْقٌ froid; أَلَكٌ tamis, etc.

زَمٌ dans طَمَزَمٌ goutte d'eau.

سِي dans كَيْسِي vêtement.

شَكٌ dans بَرَشَكٌ don.

طُجٌ (?) dans طُرْطُجٌ nom propre.

Les infinitifs, que les désinences لَق et لَك changent en noms abstraits, s'emploient aussi comme substantifs.

Les divers participes, ceux en غَن et كَن surtout, peuvent être pris substantivement et peuvent tous servir d'adjectifs. On trouve aussi des substantifs formés avec le parfait du verbe, ex. بُكَّتِي, قُتَّتِي, noms propres; يَفْتُو leur, clarté; يُيْنَدُو lavage.

Les noms de lieux ont pour désinences أَجَق et أَجَك. On trouve aussi les suffixes فَعْ, غَجْ et كَجْ, ex. الطَّرْقَجْ siège. Les noms d'instruments se forment avec les désinences وَو (quelquefois كِي) et assez souvent وَو avec disparition de la gutturale; ex. بَلَكُو (turkmène) et بَلُو (turki) pierre à aiguiser; كَسَكِي et كَسْكَو scie.

Les adjectifs verbaux ont le plus souvent أَجِي et أَجِي pour désinences. On trouve encore قُنْ, كُنْ, ex. طَطَقُنْ captif; سَقْ, ex. طَطَسَقْ, même sens, قَرَاوُل dans قَرَاوُل (de قَرَامِق garder, se dit des gardiens des routes); أَجْ dans كَلَجْ rieur; كَا dans بَلَا savant, etc.

1. Kazem-Beg, *Grammatik*, trad. Zenker, p. 49. — Houtsma, p. 19 et 22. — Cf. Radloff, *Inschriften, neue Folge*, p. 55.

§ 2. — *Dérivés du nom.*

Le suffixe bien connu جى sert à former les noms d'agents, de professions, etc.; ex. ياجى archer; صَوَّجى prophète. Les collectifs ont pour désinences لِقْ et لِكْ, ex. يَمَالِقْ totalité. داش exprime la compagnie, la simultanéité; ex. داش يول compagnon de route. On trouve encore des substantifs formés avec des désinences telles que لَقْ, ex. جِرْلَقْ ruisseau; مَن, ex. دَكِرْمَن nom propre, اَرْن dans اَطْرَجْ ile; دَق dans بَغْزْدَق gorge; نَ dans اَرْن homme (ne s'emploie qu'au pluriel, p. 143), etc.

Le suffixe privatif سُرْ (devenu زز dans صَقْلَزَز imberbe) sert à former des substantifs et des adjectifs parmi lesquels on peut citer اَنْسِرْ inadvertance; يُوْزْمَزْ impudent; تِلْسِرْ muet.

Les adjectifs relatifs ont pour désinence لُغْ en kiptchakī, et لِي dans les autres dialectes¹. Ex. بَرْلُو, مَلُغْ (pour مال لُغْ, de l'arabe مال) riche; رومْلُو et رومْلُغْ Grec; شامْلُو et شامْلُغْ Syrien; مَنْلِي qui a un grain de beauté (nom propre). Les adjectifs en ك, غ, ق, sont assez nombreux; ex. اَرَقْ pur; يَكْسَكْ haut. On trouve encore d'autres désinences adjectivales telles que كُرْ, غُرْ, قُرْ, ex. اُجْقُرْ heureux.

§ 3. — *Mots composés.*

Les substantifs composés peuvent être formés :

De deux substantifs sans affixe pronominal, ex. تَمْر باش

1. Cf. Houtsma, p. 21.

bâton ferré; *بالق دوا* dauphin; *منكوصو* eau de l'immortalité;

De deux substantifs dont le second est pourvu d'un affixe pronominal; ex. *بال ارسى* abeille; *اگز الماسى* coing;

D'un adjectif et d'un substantif; ex. *الوانسى* aïeule;
جك + ات = جكت styrax sec; *جك* viande crue;

D'un substantif et d'un participe; ex. *كن طغمش* « lever du soleil », nom propre;

D'un nom de nombre et d'un substantif; ex. *اكى بنرط* les deux étoiles que l'on observe avant de partir et sur lesquelles on guide sa marche dans le désert (p. ۲۴); *اكى بلا* épée à deux tranchants (*ibidem*).

Les adjectifs composés sont peu nombreux. On peut citer *شاش گزلو* louche; *طنق يوزلو* renfrogné; *قرا يغر* noir, de couleur sombre.

§ 4. — Noms propres.

Sauf de rares exceptions, les noms propres conservés par Abou Hayyân sont d'origine turque. On y trouve : 1° un certain nombre de mots composés, tels que *اقى بغا*, *ايسلى*; 2° des participes comme *سجّر*, *صطلمش*; 3° des verbes au parfait comme *بكتى*; 4° des noms d'animaux comme *سنقر*, *لاجين*, etc.

ااغ, اغن, اغن Dieu.

اغز Oghouz.

اقى بغا (le taureau blanc) n. d'homme. — Houtsma, p. 32.

اكى بنرط voir ci-dessus, § 3.

الكر les Pléiades (Pavet de Courteille, *Dict.*, 78 : *اولكور*).

او یغور Ouïgour.

أَيَّ + بَكَّ n. d'homme = أَيَّ بَكَّ.

أَيَّ دُغْدَى (la lune s'est levée) n. d'homme. — Houtsma, p. 34 : ایتغدی.

أَيَّ دُغْمِش (lever de la lune) n. d'homme. — Houtsma, p. 34.

أَيَّسَلَى (de أَيَّ lune) n. de femme.

أَيَّنا خاتون (de أَيَّنا = pers. آدینه vendredi) n. de femme.

بَارْلَى (riche, opulent?) n. d'une tribu du Kiptchak.

بَجْرَى (part. prés. de بَحْمَق couper, tailler) n. d'homme.

بَغْرَصَنْ Aldébaran.

بُكَّتَى (parf. de بُوَكَمَك plier) n. d'homme.

بِلْ بِلْ n. propre qu'Abou Hayyân (p. ۴۶) rapproche du mot بِلْبَان faucon.

بُلْغَار Bulgare.

بَلْقَنْ les montagnes turques (p. ۴۸).

بَيْرَ Dieu (en ouïgour).

بِيلَك (?) Abou Hayyân cite souvent un ouvrage intitulé كِتَاب بِيلَك.

تَارَى, et aussi طَارَى Arabe = pers. تازی.

تَطَّرَ, et aussi تَتَرَّ, Tatar.

تُتَلَّ (?) n. d'homme.

تُرْسَا Juif (du persan).

تُرْكُ Turc.

تُرْكِسْتَان le Turkestan.

تُرکمان Turkmène.

تکری, تئری Dieu.

تَمُرْ قِرْزَق le Capricorne (cf. Pavet de Courteille, *Dict.*, p. 267, et Barbier de Meynard, *Suppl.*, I, 510). Mot-à-mot « coin de fer ».

جَبْنِی n. d'une tribu turque.

نهر الکلب جِقْ (impératif de چقمق sortir?) nom donné au نهر الکلب (p. 58).

رُوم لُغ, روم Grec.

سَنْجَر Sandjar, n. d'homme. Cf. Houtsma, p. 30.

سَنْقَر (faucon) Sanğor, n. d'homme. — Houtsma, p. 30.

شام لُغ, شام Syrien.

صِجَّقْن اَی la lune de la Souris, n. d'un mois turc.

صَطْلَمِش n. d'homme. — Cf. Houtsma, p. 31.

طَجَر (part. prés.) n. d'homme.

طُرْطُج n. d'homme.

طُقْصَبَا n. d'une tribu du Kiptchak.

قَبْجَاق le Kiptchak.

قُتْی (parfait d'un verbe قوتنی?) n. d'homme.

قَلَاوُن Kalavoun, n. d'homme.

قُنُق n. d'une tribu turkmène.

کُنْ + اَرْ + ی (homme du soleil) n. d'homme = کُنْ + اَرْ + ی.

کُنْسَلِی (de کُنْ soleil, jour) n. de femme.

كُنْ طُعْش (lever du soleil) n. d'homme. — Houtsma, p. 34.

لاجين (faucon royal) Ladjin, n. d'homme.

مُنْغَلْ forme primitive, et مُغْلْ forme usuelle, Mogol.

مَنْكُو Dieu.

مَنْلِ (qui a un grain de beauté) n. d'homme.

يَتْبَا n. d'une tribu du Kiptchak.

يَتْكَنْ l'Ourse (cf. Pavet de Courteille, *Dict.*, p. 553).

يَرْتَغْنْ (le Créateur) Dieu.

يُيْنَلُو marché du Bas-Empire tenu dans la plaine pendant quarante jours (p. 115).

V. — Syntaxe.

La phrase, en turki, ne présente pas la construction savante et rigoureuse à laquelle l'osmanli nous a habitués. Les inversions sont très fréquentes, et il est généralement permis de placer en tête le mot sur lequel on veut attirer l'attention.

La proposition incidente peut précéder ou suivre la proposition principale : « Celui qui riait dans la maison est venu », كَلْدِي كُلا أَوْدَكِي, ou كَلْدِي كُلا أَوْدَكِي.

Le sujet, régulièrement, doit se placer en tête de la phrase, mais on peut, dans la plupart des cas, le rejeter à fin : « Où est Sandjar ? », قَنِ سَنْجَرِ قَنِ, ou قَنِ سَنْجَرِ.

« Les hommes sont sortis », بُلْدَلَرِ جَقِشْ كِشَلَرِ.

Le verbe peut être suivi de deux compléments directs à

l'accusatif, si le premier est un infinitif ayant conservé sa valeur verbale : « J'ai aimé (l'action de) Sandjar (de) frapper Sankor » سَوَدَمَ سَنَجَرَ اَرْمَقْنِي سَنَقَرْنِي. Il en est de même pour les participes; ex. جَزَيْتُ اَرْعَنِي j'ai vu celui qui t'a frappé. Le complément direct indéterminé peut prendre ou rejeter la désinence de l'accusatif; ex. يَمْدَمَ مَقَرَّ اَتَمَكَّ (ou اَتَمَكْنِي) je n'ai mangé que du pain. Le complément indirect se place avant le complément direct; ex. سَنَجَرَغَا j'ai donné un vêtement à Sandjar.

Le syntaxe du nom ne fournit l'occasion d'aucune remarque importante. L'adjectif doit précéder le substantif auquel il se rapporte. Le pronom précède quelquefois le verbe; ex. مَن طَرَدَمَ سَنَ تَقَى طَرَدَمَ moi, je suis resté; toi aussi, tu es resté. Le verbe doit régulièrement se placer à la fin de la phrase, mais Aboû Hayyân nous fournit de nombreux exemples du contraire. On peut dire اَنِي اَرْدُو pour « il l'a frappé ». On a vu plus haut, dans la phrase بُلْدَلَر جَقْمِش كِشَلَر les hommes sont sortis, que le verbe auxiliaire peut précéder le participe qui, joint à lui, forme un temps composé. Il est rare que le verbe soit placé au milieu de la phrase comme dans l'exemple suivant : نَادَر بُو : qu'est cela ? Le nom d'action, joint à un mode personnel, donne plus d'énergie au verbe; ex. اَرَش اَرْدَمَ j'ai frappé avec force. On peut le remplacer par l'infinitif, ex. اَرْمَق اَرْدَمَ, même sens. Les gérondifs peuvent précéder ou suivre le verbe; ex. سَنَجَرَ كَلْدِي كَلَا, ou كَلْدِي سَنَجَرَ Sandjar est venu en riant, mais il est plus correct de les placer en tête de la phrase.

L'inversion est permise avec la plupart des adverbes. On

peut dire بَلْكَالَرَقَّحْنَ بُلْدُنَزْ et قَحْنَ بُلْدُنَزْ بَلْكَالَرْ quand avez-vous été instruits? Toutefois قَيِّدا où? et نَجْكَ combien? ne peuvent se placer qu'au commencement de la phrase.

بِلَا ne se prenant que dans le sens de « avec », et la copule arabe و étant inusitée, il n'existe en turki aucun moyen de rendre la conjonction « et ». On trouvera donc deux ou plusieurs substantifs se suivant sans être réunis par une conjonction; ex. سَنَجَر سَنَقَر طُرْدَلَرْ Sandjar (et) San-
kor sont restés. مَقَر مَكْر, sauf, excepté, se placent après le verbe; ex. سَنَجَر دَكُلْ مَكْر بَكْ Sandjar n'est pas autre chose que beg. L'emploi des autres conjonctions ne présente rien de remarquable.

Les interjections sont immédiatement suivies des mots sur lesquels elles tombent; ex. سَنَجَر نَا كُرْ كَلُو كَشِيدَرْ quel bel homme que Sandjar! — نَايَمَنْ أَرْدُرْ — quel homme laid!

On répète souvent les mots sur lesquels on veut insister; ex. أَوْدَا أَوْدَا طُرْدَمْ — oui, certes! — سَنَجَر طُرْدِي je suis resté dans la maison, oui, dans la maison — سَنَجَر طُرْدِي Sandjar est resté, oui, il est resté. Quelquefois aussi on répète la phrase entière; ex. سَنَجَر طُرْدِي سَنَجَر طُرْدِي Sandjar est resté, oui, Sandjar est resté.

Je terminerai ce résumé de la syntaxe par l'analyse d'un curieux chapitre consacré aux formules de serments (p. 197). On se sert, dans ces formules, soit du verbe اَنْطِشْتِي il a juré (bu le serment) = اَنْطِ + اَجْدِي, soit, en sous-entendant ce verbe, de la particule اُجِنْ par. Ex. : سَنَجَر جَانِي اُجِنْ je jure de ne pas partir; اَنْطِشْتِم بَرْمَغَمِنْ (je le jure) par la vie de Sandjar. D'après un passage du

Livre de Bèylik cité par Aboû Hayyân, les Turcs, dans d'autres régions, au lieu de se servir de ces formules, courbaient l'index sans toucher le pouce, et disaient :

بِرْ اَنْطَ je le jure ! Cela, explique notre auteur, revient à dire : « Si je manque à ma parole, puisse mon dos être ainsi courbé ! »

LA PSICOLOGÍA

SEGÚN MOHIDIN ABENARABI

POR

MIGUEL ASÍN PALACIOS

El complejísimo sistema de este místico murciano ofrece al estudio del especialista muchos y heterogéneos aspectos parciales cuya investigación se impone, antes de que pueda pensarse en elaborar un trabajo sintético, revelador de todo su intrincado y laberíntico pensamiento. Entre aquellos aspectos, ninguno tan interesante y original como el psicológico : *interesante*, porque la teoría del alma se enlaza íntimamente con su metafísica ó doctrina de los tres principios, que es más neoplatónica y panteísta que la de los peripatéticos musulmanes, Avicena y Averroes, contaminados también, pero en menor grado, de las ideas de Plotino; *original*, porque el análisis minucioso que de los fenómenos psíquicos hace el sufí murciano está casi siempre exento de preocupaciones metafísicas y se reduce á una mera exposición objetiva de sus estados de conciencia, tanto de los ordinarios como de los anormales ó patológicos, cuyo estudio no dejará de interesar á los psicólogos.

Estas consideraciones me han movido á elegir de entre mis apuntes, preparados para un estudio general sobre el sistema de Mohidín Abenarabi, los que se refieren á su psicología y formar con ellos un bosquejo monográfico que, si no agota la materia (lo cual es muy difícil tratándose de polígrafo tan fecundo), dibuje al menos las más salientes líneas de su pensamiento.

Huelga decir que su voluminosa obra *Alfotukat*¹ ha sido la principal fuente de inspiración para mi estudio; pero la enorme copia de pasajes que ofrece, tiene el grave inconveniente de presentarse en el texto sin ninguna trabazón orgánica; es decir, que los pasajes psicológicos aparecen mezclados con otros de índole muy diversa, y nunca sistematizados dentro de un mismo capítulo ó de varios. De aquí la necesidad en que me he visto de llevar á cabo repetidas y pacientes lecturas para entresacar los textos pertinentes á mi tema.

Ni en su *Tóhfa*², opúsculo de índole ascética como el titulado *Alamr almóhcam*³, ni mucho menos en su *Ta/sir*⁴, había de encontrar esa exposición ordenada de sus doctrinas psicológicas. En cuanto al *Fosús*⁵, confieso que, á pesar, ó mejor á causa, del prolijo y alambicado comentario que le acompaña, no es el libro más propio para estudiar el pensamiento tortuoso de Abenarabi. Nada digo del *Mohadara*⁶, libro anecdótico y de miscelánea, cuya lectura no me ha sido de ningún provecho para mi objeto.

La sistematización, que yo deseaba, se encuentra, aunque sólo parcialmente, en un breve opúsculo psicológico cuyo manuscrito se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid y del cual nada dice Brockelmann en su *Geschichte*. Titúlase *رسالة في معرفة النفس والروح* y es el primero de los siete opúsculos que contiene el códice señalado con el n° DLXXXIV en el catálogo de Guillén Robles⁷. De este

1. كتاب الفتوحات المكية, edic. 2ª, Cairo, 1293 H.

2. كتاب تحفة السفيرة الى حضرة البررة, edic. Constantinopla, 1300 H.

3. الامر المحكم المربوط فيما يلزم اهل طريق الله تعالى من الشروط, edic. con versión turca de Mustafa Xerif; Stambul, 1315 H

4. تفسير الشيخ الأكبر, edic. Cairo, 1317 H.

5. كتاب فصوص الحكم, edic. y comentario de Bali Efendi; Stambul, 1309 H.

6. كتاب محاضرة الابرار ومسامرة الاخيار في الادبيات و النوادر, edic. Cairo, 1305 H.

7. Catálogo de los manuscritos árabes existentes en la Biblioteca Nacional de Madrid (Madrid, Tello, 1889). — De los seis restantes opús-

tratado psicológico no he podido certificarme si existen ejemplares en las bibliotecas europeas ú orientales; sólo puedo asegurar que en ninguno de los catálogos impresos consta con el dicho título; pero no sería extraño que se encontrara formando parte de alguno de los varios códices colectivos que con el rótulo *جميع الرسائل* aparecen en algunas bibliotecas particulares de Constantinopla atribuidos á *الشيخ الأكبر*¹. Por su rareza pues y porque lo creo inédito, lo publico y traduzco al castellano, como apéndice, aunque reconociendo su escaso mérito : pobre en ideas y breve de extensión, abunda en repeticiones inútiles; pero, en cambio, fija taxativamente el pensamiento de Abenarabi sobre las principales tesis psicológicas, y puede servir como de hilo conductor que guíe en la exposición de su psicología, tal como se contiene en el *Alfotuhah*.

Para poner algún orden en esta exposición, describiré primero los *fenómenos psíquicos normales*, en su doble aspecto de representativos y emocionales; después buscaré los fundamentos de esta descripción empírica en lo que podemos llamar su *psicología metafísica*, es decir, su doctrina sobre la naturaleza, origen y fin del espíritu; por fin, vendrá un análisis de los fenómenos anormales del espíritu, que los modernos psicólogos no se desdenarían en denominar *psicología mística*.

I

PSICOLOGÍA EMPÍRICA NORMAL

Hemos insinuado más arriba que la psicología de Aben-

culos, los dos primeros son también de Mohidín : un poema místico y un tratado sobre la virtud mágica de las letras del alfabeto.

1. Es fácil también que exista en alguna biblioteca, pero con diverso título, v. g. *رسالة روح القدس* (Cfr. Catálogo de la Biblioteca de *دوكملى بابا* en Constantinopla, año 1310 H., nº 281, p. 21).

arabi es esencialmente neoplatónica, y así vamos á notar lo desde el comienzo de ella. El prólogo de su *Risala*¹ parece un eco del que pone Plotino al libro 3º de su IVª. Enéada : ambos consideran el conocimiento del alma, como la cuestión más digna de preocupar al hombre, porque conociéndose á sí mismo, puede llegar á conocer á su principio² y porque así obedece el hombre al precepto de la Divinidad que aconseja este estudio³.

La primera y más obvia solución al problema del alma es la que consiste en identificarla con la realidad, cualquiera que sea, significada por la palabra *yo*⁴. Pero esta explicación vulgar aclara poco el problema, si no se la entiende en el sentido platónico de reducir la esencia del compuesto humano al alma sola. Por eso Abenarabi enumera á continuación las opiniones de los sabios sobre el sentido de esa palabra, para adoptar al fin la opinión sostenida por los que él llama metafísicos, teólogos y místicos⁵ opuesta á la de los motacálimes y á la de los médicos.

Como Plotino⁵, procede por exclusión á determinar el constitutivo esencial del alma.

En primer lugar, el alma no es el cuerpo orgánico.

1. *Risala*, c. I. — Cfr. *Enn.* (Edic. Didot), IV, 3, 1 : Περὶ τίνος γὰρ ἂν τις μᾶλλον τὸ πολὺ λέγων καὶ σκοπούμενος εὐλόγως ἂν διατρίβοι, ἢ περὶ ταύτης ; δία τε πολλὰ καὶ ἄλλα, καὶ ὅτι ἐπ' ἅμφω τὴν γνῶσιν δίδωσιν, ὧν τε ἀρχὴ ἐστὶ, καὶ ἀφ' ὧν ἐστὶ. « Nulla profecto res est, de qua diligentius et diutius investigare tractareque, quam de anima, debeamus : cum ob alia multa tum etiam quia ad utraque cognoscenda conducit, scilicet tam ad ea quorum est ipsa principium, quam ad illa ex quibus efficitur. »

2. *Risala*, *ibidem*, consigna el aforismo de Mahoma من عرف نفسه فقد عرف ربه que parece inspirado en el del templo de Delfos que Plotino consigna (*Enn.*, *ibidem*) : Αὐτοὺς γινώσκειν.

3. *Risala*, *ibidem*. Cfr. *Enn.* I, 1, 10. — Este mismo pasaje de la *Risala* está inserto literalmente en el Comentario del *Ihtá* de Algazel (*Ithafassada*), de Said Mortada (VII, 206, línea 10) que lo atribuye á *رسالة في النفس* ابن الكمال autor de una *رسالة في النفس* (Cfr. Brockelmann, *Geschichte*, II, 451) y que parece poder ser identificado con Xamsodín Mohámmed Aben Kamalpachá, muerto en 904 (1498).

4. *Risala*, c. I.

5. *Risala*, c. I. Cfr. *Enn.* IV, 7, 2-8.

Abenarabi desecha esta opinión que califica de errónea y vana sin detenerse á demostrarlo. En segundo lugar, tampoco es un cuerpo sutil difundido por todo el organismo, como opinaron algunos motacálimes que Abenarabi no cita¹. Finalmente, tampoco puede decirse que es un accidente. Pero la psicología, hija ó, al menos, hermana de la fisiología griega, habíase dejado influir de ella durante mucho tiempo. Los estóicos y epicúreos habían identificado el $\piνεῦμα$ ó espíritu vital de los médicos con la $\psiυχη$ de los psicólogos, y Plotino se vió obligado á contradecirlos en su IVª Enéada (7, 4). Mohidín á su vez rechaza esta identificación de $الروح$ con $النفس$, y, para cerrar la puerta á toda clase de equívocos, procura fijar el tecnicismo de las diferentes escuelas. Lo que los médicos llaman $الروح$ nada tiene que ver con lo que los filósofos y sufíes quieren significar cuando emplean esa misma palabra : el *espíritu animal ó vital* ($الروح الحيوانى$) es un vapor sutil que desde el corazón se difunde por todos los miembros, conducido por el vehículo de la sangre ; pero es un cuerpo, mientras que $الروح$ para los filósofos y sufíes es algo incorpóreo.

Lo mismo sucede con la palabra $النفس$ que puede tomarse ó en el sentido de *potencia orgánica*, cual las facultades de la vida vegetativa y sensitiva, ó en la acepción del *alma racional*. Este mismo equívoco se ofrece á cada página en la psicología de Platón. Para Mohidín pues, como para todos los sufíes, $النفس$, siempre que no lleve consigo el epíteto de $الناطقّة$ ($λογικη$) ó *racional*, es tan sólo una de las potencias de la vida sensitiva, cuyas funciones propias son la *concupiscencia* y la *ira* ($الشهوة والغضب$ = $\epsilonπιθυμια και θυμος$) es decir, el *apetito sensitivo* de nuestros escolásticos. Así entendida la palabra $النفس$ es sinónima del $الروح الحيوانى$ de los médicos, y por tanto no puede

1. Los principales fueron Anidam el motázil († 221 = 835), El Imam Alharamain, maestro de Algazel, y Fajrodín Arrazi. (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, p. 541, bajo $الروح$).

confundirse con el alma racional que tiene que ser algo inorgánico, privativo del hombre y que lo distinga específicamente del resto de los animales.

La demostración de la incorporeidad del alma no reviste los caracteres dialécticos que en Avicena ó en Averroes; Abenarabi remite á sus lectores á las obras de los peripatéticos, y él se contenta con insinuar pruebas teológicas, fundadas en los textos alcoránicos que atribuyen al alma un origen inmediatamente divino, y un argumento deducido de la responsabilidad moral, de que sólo el hombre es capaz ¹. Alguna vez, sin embargo, se permite aludir, aunque incidentalmente, á la demostración favorita de los peripatéticos, fundada en la simplicidad del acto intelectual que no puede, por tanto, residir en un sujeto compuesto ó corpóreo ²; pero por punto general puede asegurarse que Abenarabi, como buen idealista, no propende por las demostraciones *á posteriori*; la espiritualidad del alma es para él una consecuencia de su teoría metafísica del origen de los espíritus, más que resultado de una inducción basada en la inmaterialidad de sus operaciones específicas. Y no es que falte en sus libros la doctrina psicológica en que esa inducción puede basarse; cabalmente en más de un pasaje establece, y da por cierta, la tesis platónica de las tres almas, aunque interpretada en el sentido aristotélico de las tres vidas : *vegetativa*, *sensitiva* y *racional*. De éstas, las dos primeras nacen con el organismo y de él penden en el obrar; en cambio, la última es en absoluto independiente de él ³.

1. *Risala*, c. I.

2. *Alfotuhât*, II, 912, línea 2^a inf. : « El espíritu carece de cantidad, no es susceptible de aumento en lo sustancial de su esencia; por el contrario, es una sustancia simple que no admite composición, pues si la admitiese, podría subsistir en una de sus partes el conocimiento de un objeto cualquiera, y en otra parte la ignorancia del mismo; luego el hombre conocería aquello mismo que ignoraba, lo cual es absurdo. » — Cfr. Asín, *Algazel, dogmática, moral, ascética*, Zaragoza, 1901, p. 703.

3. *Risala*, c. I. — *Alfotuhât*, III, 313.

Cada uno de estos tres géneros de vida se manifiestan por sus actos ú operaciones propias. La vida *vegetativa*, cuyo principio es el *espíritu físico ó natural* y cuyo órgano en los brutos y en el hombre es el hígado, tiene cuatro potencias : *atractiva*, *retentiva*, *digestiva* y *expulsiva* cuyas funciones tienden á la conservación del organismo corpóreo mediante la nutrición. Abenarabi desenvuelve extensamente, aunque de un modo incidental, la fisiología de estas facultades, siguiendo la doctrina de los médicos¹. Alude también á la facultad *generativa* que conserva la especie².

La vida *sensitiva ó animal* participa de la anterior, pero se especifica por la sensibilidad, el movimiento y el apetito. Su principio es el *espíritu vital ó animal* y su órgano el corazón. Sus potencias pueden ser cognoscitivas y apetitivas. A las primeras pertenecen los cinco sentidos externos y los internos, cuyo número no es posible determinar en Abenarabi, pues varía á cada paso en el empleo de los nombres de esos sentidos. Sobre cuatro de ellos parece, sin embargo, tener un concepto más fijo : la *fantasía* (المتخيلة, الخيال) como potencia representativa de las imágenes ó especies sensibles ; la *retentiva* ó memoria sensitiva (الحافظة) que las conserva ; la *formativa* (المصورة) cuya función parece equivaler á la asociación de imágenes ; y la *extimativa* que formula juicios particulares sobre cualidades sensibles³. Por lo que toca á las facultades de apetecer, Abenarabi sigue, como en lo anterior, la clasificación tradicional entre los peripatéticos : apetito *concupiscible é irascible*, cuyas funciones son por demás conocidas⁴. Finalmente, la vida *racional* cuyo principio es el *espíritu del mandato divino*, al cual los filósofos llaman *alma racional*, los sufíes *corazón* y el Alcorán *alma tran-*

1. *Alfotuhát*, III, 313-314. *Ibidem*, III, 262.

2. *Risala*, cap. I.

3. *Alfotuhát*, I, 375 ; II, 313 ; III, 365.

4. *Alfotuhát*, III, 314-315.

quila, tiene por funciones específicas el *entender* lo im-material ó abstracto y el *querer* lo insensible; esto en el orden natural, y prescindiendo ahora de los fenómenos psíquicos preternaturales ó místicos¹.

Esta clasificación de las facultades del alma, aunque sistemática, tiene el inconveniente de todo lo abstracto : nos da tan sólo una imagen muerta de la vida del espíritu. Abenarabi, como psicólogo místico, gusta más de los análisis animados que ofrecen al lector un esquema de esa vida en toda su compleja realidad. De los copiosos pasajes en que la describe, voy á presentar algunos muy característicos, que conciernen respectivamente á la fase *cognoscitiva* y á la fase *emotiva* de la vida psíquica.

Es el primero de ellos una demostración crítica de la existencia de una facultad de conocer, superior á la razón².

« Has de saber que Dios nos ha impuesto el precepto de conocer su unicidad en su divinidad. Informadas, pues, las almas de este divino precepto, y aplicando á su cumplimiento la actividad especulativa de su razón, llegan á demostrar de manera necesaria mediante argumentos filosóficos la existencia de la Verdad [Dios] y á afirmar que el entendimiento humano conoce que existe el Creador. Demuestran luego la unidad de este Ser que las creó, fundándose en que repugna la existencia de dos seres necesarios *per se* y en que es preciso [por tanto] que exista uno tan sólo. Infieren después los atributos de relación que deben predicarse de este Ser necesario por esencia, mediante los cuales proceden de El, como manifestaciones tuyas, cuantos seres contingentes existen. Viene por fin la prueba de la posibilidad de la misión profética. El profeta es enviado y manifiesta claramente por ciertos signos la verdad de su divina misión. Argumentos filosóficos además nos inducen á asentir á esta verdad sin ningún género de duda. Pero, cuando ya estos argumentos nos

1. *Risala*, c. I.

2. *Alfotuhát*, I, 375, l. 8^a inf.

han convencido de que tiene que ser verdad todo lo que el profeta nos cuenta relativo á Dios, ve el entendimiento que el profeta establece afirmaciones sobre Dios las cuales implican relaciones y conceptos cuya verdad es negada y rechazada por el razonamiento filosófico. En tal punto, la razón se queda indecisa, concibe sospechas acerca de la verdad de su acto cognoscitivo y somete á discusión crítica las afirmaciones que el divino mensaje encierra relativas á Dios, pero no puede declarar falaz al mensajero ».

« Añádese á esto que uno de los preceptos que le ha impuesto ese mismo legislador divino este : « Conoce á tu Señor. » — Si pues el hombre este que razona no conoce á su Señor (que es el fundamento en que su confianza se apoya), no podrá asentir á la veracidad del mensajero. Luego el acto cognoscitivo, con el cual exige el mensajero que el hombre conozca á su Señor, tiene que ser forzosamente distinto de aquel otro conocimiento engendrado por el argumento racional. Tendrá pues que ingeniarse el hombre para obtener de Dios mismo esa ciencia en virtud de la cual pueda ya aceptar con conocimiento de causa aquellas relaciones y atributos que Dios mismo afirma de su propia esencia y que el entendimiento había declarado absurdos fundándose en la razón filosófica ».

« Al asentir así el hombre á la veracidad del mensajero, surge en su mente la idea de que, más allá del entendimiento y de las verdades adquiridas por la reflexión filosófica, debe existir alguna otra cosa que proporcione al hombre un conocimiento de Dios que las razones filosóficas no han podido alcanzar y, lo que es más, han declarado absurdo de un golpe. Y una vez reconocida la existencia de esa facultad cognoscitiva que trasciende *la cumbre de la inteligencia*¹? tendrá todavía derecho el hombre para juzgar absurdo lo que absurdo juzgó, fiado

1. Esta misma frase metafórica *طور العقل* emplea Proclo (*In Alcibiad.*, III, 105) : ἀρχότης τὸν γνῶσεων.

en su razonamiento, antes de saber que existía esa facultad superior? Y, si ya no tiene derecho ahora para creer que es absurdo, síguese forzosamente que él entendimiento le engañó, al menos en aquella parte en que ahora le consta que entonces erró; y, por tanto, lo que él tomó como prueba de tal absurdo, no era prueba real y positiva ».

« Pero, desde este solo punto de vista, no resulta todavía evidente, que la tal facultad sea superior á la cumbre del entendimiento, pues también éste acierta en sus juicios algunas veces, aunque otras yerre ».

« Despues de ser ilustrado el entendimiento por esa luz de la revelación profética que le evidencia ser verdad cuantos atributos y relaciones Dios predica de sí propio, acaba por aceptarlos con toda decisión y sin dudar, sobre todo cuando ve que son aceptados también por entendimiento privilegiados; pero, eso no obstante, continúa el entendimiento juzgando como absurdos racionalmente respecto de Dios tales atributos y relaciones; más eso, solamente en el sentido de que el *discurso racional* los declara absurdos, y no en el sentido de que el *entendimiento* no los admita¹. Y entonces sí que puede ya decirse que tales verdades son superiores á la cumbre del entendimiento, en cuanto que éste no las adquiere por elaboración de su propio discurso, sino que las recibe de manos de Dios ».

« Una de las cosas que más me maravillan es ésta: el hombre se somete gustoso á la autoridad de su propio discurso y razonamiento especulativo, los cuales son fenómenos tan contingentes como él mismo. Estos fenómenos, en efecto, proceden de una facultad que, como todas las humanas, ha sido creada por Dios y constituida en sierva del entendimiento; y eso no obstante, acepta ciegamente el entendimiento todo lo que aquella su sierva le da como seguro, aunque él sabe muy bien que dicha facultad jamás

1. Mohidín, distingue, como se ve, entre *العقل* y *الفكر*, igualmente que los platónicos entre *διανοία* y *νοῦς*.

trasciende los límites de su esfera de conocer y es incapaz de formar por sí sola juicio propio sobre los objetos de las otras potencias, v. g. de la *retentiva*, de la *formativa*, de la *fantasía* y de los sentidos, tacto, gusto, olfato, oído y vista. Pues bien; á pesar de esta característica limitación de la facultad de discurrir, el entendimiento se somete á su autoridad para conocer á Dios, su Señor, y en cambio no quiere someterse á Este aceptando lo que en su Libro ó por boca de su Profeta le revela de sí propio; Es éste en verdad el más admirable error de los que en el mundo acaecen! Y no hay duda: hombre que use del discurso racional estará sujeto á esa aberración, excepto aquel cuyo espíritu sea alumbrado por Dios mismo. Este, en efecto, sabe muy bien que Dios ha dado á cada ser su naturaleza propia, que ha dado, por ejemplo, al oído su perceptible propio, más allá de cuya esfera no puede pasar¹; sabe también que por disposición divina necesita el entendimiento mendigar del oído el conocimiento de los sonidos, la articulación de las letras, la distinta pronunciación de las palabras y la diversidad de los idiomas. Con su ayuda, distingue el canto de las aves del bramido de los vientos, el chirrido de la puerta y el murmurio del agua corriente, el grito humano y el balido de la oveja y del carnero, el mugír del buey y el rebuznar del camello, y en general todos los sonidos semejantes á éstos. El entendimiento, por su sola esencia, carece de virtud propia para percibir nada de esto, mientras no se lo comunica el sentido del oído.

«Igualmente puso Dios al entendimiento en condición de mendigo respecto de la vista para todos los objetos que son propios de este sentido; de modo que, si éste no se lo enseña gratuitamente, jamás conocerá el entendimiento qué cosa es el verde, el amarillo, el azul, el blanco, el negro, ni ninguno de los colores que existen entre

1. Cfr. Aristóteles, *De Anima*, II, 6: Λέγει δ' ἴδιον (αἰσθητὸν) μὲν ὃ μὴ ἐνδέχεται ἑτέρᾳ αἰσθῆσαι αἰσθάνεσθαι.

estos dos últimos. Y dígase lo propio de las demás facultades de conocer llamadas sentidos [externos] ».

« Además, la *fantasía* necesita á su vez de estos sentidos externos, de tal modo, que solamente se representa lo que antes le han suministrado ellos. Por otra parte, si la *retentiva* no conserva en la fantasía aquello que á ésta ha entrado por el conducto de los sentidos, ni una sola de las representaciones subsistirá. Luego la fantasía necesita de los sentidos y de la memoria retentiva. Pero hay más : la memoria está expuesta en su funcionamiento á ciertas dificultades que como un obstáculo se interponen entre ella y la fantasía ; estas dificultades, entorpeciendo la función de la memoria por la poca tenacidad de ésta, acaban por borrar de la fantasía muchas representaciones ; para recuperarlas, necesita servirse otra vez de los sentidos que vienen así en ayuda de la memoria ».

« Después, la potencia *cogitativa* ó *discursiva*, cuando recurre á la fantasía, necesita el auxilio de la *formativa* para organizar, con los elementos representativos (imágenes sensibles é ideas de evidencia inmediata) grabados en la fantasía, la trama de la prueba ó demostración apodíctica con que trate de evidenciar algo apoyándose en aquellos elementos. Solamente cuando la *cogitativa* haya puesto en forma el raciocinio, lo tomará el entendimiento y juzgará con él sobre la verdad ó falsedad que se trata de demostrar ».

« Añádase á todo esto que no hay facultad alguna de conocer en el hombre, que no esté expuesta á dificultades en su ejercicio y á peligros de error. De modo que el entendimiento necesita andarse con tiento para discernir lo falso de lo verdadero y positivo. Mira pues, oh hermano mio, cuántas cosas necesita el entendimiento, puesto que nada de lo que hemos dicho puede conocerlo sino con la ayuda de esas potencias auxiliares, las cuales además, se hallan expuestas en su funcionamiento á los motivos de error que hemos mencionado. Pues bien ; á pesar de todo esto, cuando el entendimiento ha llegado á conocer algo

por esos procedimientos [tan falibles], si después Dios le manifiesta alguna cosa, el entendimiento duda de aceptarla porque dice que el discurso racional la rechaza. ¡ En cuán profunda ignorancia del crédito que merece su Señor, vive este entendimiento ! ¡ Cómo se somete á la autoridad de su propio razonar, y recusa como falible el testimonio de su Dios ! Porque bien sabemos que el entendimiento, considerado en sí mismo, carece de todo conocimiento actual que le sea propio ; todo lo que adquiere, se debe tan sólo á la cualidad que posee de *recibir*. Luego más razonable es que *reciba* y acepte lo que Dios mismo le asegura de su divina esencia, que no lo que su razonar le propone, porque no ignora que su razonar está supeditado á su fantasía y ésta á sus sentidos, y, además de tal subordinación, es impotente para retener los conocimientos adquiridos, sin el auxilio de la memoria *sensible é intelectual* ».

« Aunque el entendimiento sabe todo esto, aunque tampoco ignora que las facultades son incapaces de percibir lo que trasciende los límites de su naturaleza y esencia, y aunque no se le oculta que él, atendida su esencia propia, solo posee de manera personal el conocimiento innato de los primeros principios, sin embargo rehusa asentir á las afirmaciones de quien le asegura que existe más allá otra facultad de conocer, la cual le enseña verdades distintas de las que le proporcionó su propio razonar, y que tiene en su apoyo la experiencia de los elegidos de Dios, ángeles, profetas y santos, y el testimonio de los libros revelados ».

« Acepta pues, de ellos esas divinas tradiciones tú, ya que lo más razonable es someterse á la autoridad de Dios que es la Verdad por esencia, y ya que has visto cómo el entendimiento de los profetas y santos, á pesar de ser muchos en número, aceptó también esas verdades divinas, tuvo fe en ellas, les dió crédito, porque sabían que para conocer

á Dios era más discreto someterse á la autoridad de Este, que no á la de sus propios razonamientos. ¿ En qué pues te fundas, hombre inteligente, para contradecirlas y rechazarlas? Y mucho más, diciendo que estás dentro de la ortodoxa fe en Dios, en sus profetas y en sus sagrados libros! Todos cuantos tienen esa misma fe, al ver que Dios exigía de ellos que lo *conociesen*, después de que ya lo *habían conocido* por medio de las investigaciones filosóficas, infirieron de ese precepto la existencia de otro modo de conocer á Dios, al cual no alcanzaba el método racional. Y desde aquel momento, aplicáronse á poner en práctica los ejercicios ascéticos, la soledad, el combate espiritual, el rompimiento de los lazos del mundo, el aislamiento y el íntimo trato con Dios, despojando sus almas y purificando sus corazones de los embrollos de la razón cuyo objeto son las criaturas. De los profetas y enviados de Dios aprendieron este método y de ellos oyeron esta máxima : « Dios atrae hacia sí á los que le sirven y en ellos hace su mansión. » Y desde entonces conocieron que el camino de Dios es más breve para llegar á El, que no el camino de la razón humana, porque los que tienen fe no ignoran lo que Dios dice por boca del Profeta : « Si alguien viniere á mí, yo me apresuraré á correr hacia él¹. » Y en otro lugar : « El corazón del que tiene fe es capaz para contener la majestad y grandeza de Dios. » Abstraído pues de todas las ideas é imágenes que adquirió por el ministerio de aquella potencia de conocer, el corazón vuélvese hacia Dios con todas sus fuerzas y, en aquel instante mismo, Dios le infunde una parte de su luz, una ciencia divina... El corazón es pues la facultad de conocer que está más allá de la cumbre del entendimiento. »

He querido traducir casi íntegro este prolijo y difuso texto, porque en él, no sólo pinta al vivo Abenarabi la compleja función psíquica del entendimiento y de sus pre-

1. Hasta estas palabras atribuídas á Mahoma, parecen copia del siguiente texto de Proclo (*In Alcibiad*, II, 230) : Προσιέναι πως ἡμῖν φαίνεται τὸ θεῖον ἡμῶν ἀνατεινομένων ἐπ' αὐτό.

cedentes sensibles, sino que además ofrece ya como en esquema previo toda su teoría de la iluminación mística, copia casi servil de Plotino. Como para éste, también para Abenarabi el verbo mental y el pensamiento discursivo (الفكر = λογισμός, λογιζέσθαι, διανοία) son inferiores á la ciencia (العلم = ἐπιστήμη) y hasta perjudiciales para ella, porque, consistiendo en juicios y razonamientos originados de lo sensible que es fantasma de la realidad, no verdad pura, sólo pueden producir opinión, no certeza. Esa ciencia de lo real sólo se obtiene por una facultad superior al pensamiento racional, que Plotino y Abenarabi llaman *visión* (θεία = مشاهدة) y para cuya adquisición hay que renunciar á toda idea y conocimiento discursivo, y volverse á Dios.

Sin embargo de este escepticismo en el éxito de la ciencia racional, Abenarabi se preocupa grandemente de todo lo que á ella concierne, y abundan los pasages del *Alfotuhah* en los que diseña, aunque fragmentariamente y con su incoherencia caracterfstica, su doctrina del conocimiento intelectual. Voy á intentar organizarlos con el menor desorden que me sea posible.

Ante todo, conviene sentar que, para Abenarabi, como consecuencia de su teoría sobre el origen del alma, la ciencia es una reminiscencia de las ideas que poseyó en una vida anterior. El espíritu humano, al ser infundido en el cuerpo, es perfecto, inteligente, sabio y hasta creyente en la unicidad de Dios¹. Claro es, sin embargo, que este innatismo de las ideas humanas, debe entenderse en un sentido *potencial* : el espíritu posee, al unirse con el cuerpo, tan sólo *aptitud* para conocerlas en acto.

« Ni uno sólo de los conceptos simples ó ideas, que son objeto del acto cognoscitivo llamado *simple apprehensión*, se adquiere por el esfuerzo especulativo de la razón. Los conocimientos que por este trabajo se adquieren consisten siempre en una relación entre dos conceptos simples ó ideas ya conocidas. Ahora bien; la relación, considerada en

1. *Alfotuhah*, II, 913. *Risala*, c. IV.

abstracto, es también un concepto simple ó idea. Cuando, pues, tú aseguras que el simple concepto lo adquieres por esfuerzo racional, es sólo porque tú crees haberlo adquirido cuando oíste una palabra á la cual algunos hombres han convenido en atribuir el significado de una idea que ya todos los hombres poseen, aunque no todos conozcan que *tal* palabra significa *tal* idea. Cabalmente por esto se pregunta algunas veces en qué acepción se toma una palabra, es decir, qué significa; y el preguntado precisa ese sentido por medio de otras palabras que lo hagan conocer; pero si el que pregunta no conociese ya de antemano la cosa significada por la idea en cuanto pensada, ni la relación semántica que conduce á conocer la acepción convencional que aquella persona ha querido dar á tal idea, no la aceptaría, ni entendería lo que le dijese. Por consiguiente, es de necesidad absoluta que las ideas todas radiquen en el alma y que luego se vayan revelando al alma misma lentamente, unas después de otras¹ ».

La necesidad de esta lenta revelación estriba en que el alma perdió la clarividencia natural de su entender al unirse con el cuerpo que, como sustancia grosera y tenebrosa, obscureció el brillo de esas ideas innatas. Es preciso pues, para que recobre la pureza nativa de su luz, disipar las tinieblas que la envuelven, curar la enfermedad de amnesia que padece. Y esto, ya por esfuerzo de la propia reflexión, ya, y es lo más frecuente, por el auxilio de otro entendimiento más sano ó por influencia directa de la luz divina. Pero, en todos los casos, el conocer es recordar², para Abenarabi como para todo neoplatónico. De aquí también se infiere que el conocimiento sensible no tenga para nuestro místico otro valor que el de mero despertador del racional. » La visión de la mente es la ciencia. La visión del ojo físico es el camino para la adquisición de la

1. *Alfotuhât*, I, 53,

2. *Risala*, c. IV, V.

ciencia¹. » Porque, como claramente dice en otro pasaje², « la ciencia (العلم) no es la representación formal de la cosa conocida ni la imagen representativa de esta cosa. En efecto : ni toda cosa cognoscible es formalmente representable, ni todo sujeto capaz de conocer es capaz de representarse formalmente las cosas. Esta representación depende sólo de que el sujeto esté dotado de fantasía; la forma sirve al objeto únicamente para que sea apto de ser aprehendido por la fantasía. Pero existen objetos cognoscibles que, por carecer de forma, no pueden ser aprehendidos por aquella facultad. » La ciencia pues, según esto, es una intuición pura, exenta de toda representación fantástica, cosa que Aristóteles consideró imposible³. Pero penetrando más en el análisis de este fenómeno psicológico, Abenarabi llega á reducirlo á una mera relación del espíritu con el objeto conocido, relación en absoluto inmutable en sí, aunque varíen los objetos sobre que versa⁴ : « El acto de conocer no sufre en sí mismo cambio alguno, aunque cambie el objeto conocido; lo único que cambia es la dependencia de aquél respecto de éste; y esa dependencia es una relación. » Más todavía : hasta puede decirse que es inmutable el objeto conocido⁵ : « El objeto de todo acto de conocer es una mera relación entre dos cosas conocidas reales. *El cuerpo*, v. g., es una cosa conocida real y jamás variable en sí⁶ *la subsistencia* es también una cosa conocida real é invariable; la *relación* de la subsistencia con el cuerpo es el objeto del acto cognoscitivo [que consiste en conocer que el *cuerpo subsiste*]. Pues bien : la relación, considerada *en abstracto*, tampoco está sujeta á cambio; y en cuanto á *esta relación concreta*,

1. *Alfotuhát*, I, 53.

2. *Alfotuhát*, I, 52.

3. Cfr. Chaignet, *Psychol. Arist.*, 360 : "Ὅταν θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντασμά τι θεωρεῖν.

4. *Alfotuhát*, I, 53.

5. *Alfotuhát*, I, 55.

6. Entiéndase : la idea de *cuerpo*.

es indudable que no se verifica respecto de otro cuerpo que no sea *este* individuo; luego también es invariable. Y ya no hay más elementos que estos cuatro en el objeto de un acto cognoscitivo: 1º la relación [abstracta]; 2º su sujeto; 3º su atributo; 4º la relación individual. De éstos, los tres últimos son reales. Pero se me dirá: el sujeto es variable, puesto que en dos momentos distintos lo conocemos afectado de atributos distintos. A esta objeción respondo que, cuando tú conoces á un ser como sujeto de cualquier atributo, no lo consideras en cuanto á su constitutivo esencial [en cuanto tal ser]; por consiguiente, es invariable bajo este aspecto; ni tampoco lo consideras en cuanto *simpliciter* sujeto; luego también bajo este aspecto es invariable; tan sólo lo consideras en cuanto sujeto de *tal* atributo ó modo de ser. Por consiguiente, lo conocido por tí en el segundo momento no es el sujeto de aquel atributo ó cualidad que dices ha cesado ya, sino solamente el sujeto de esta otra relación. En definitiva pues, es invariable el acto de conocer y el objeto conocido. Lo único que hay en el acto cognoscitivo es variedad de relaciones ó dependencias con su objeto, ó, si mejor te place, relación con varios objetos cognoscibles. » Porque Abenarabi no admite la teoría ideológica de Aristóteles que explica el fenómeno de la representación mental por medio de cierta unión del intelecto con la imagen ideal de la cosa. Para nuestro místico, la *species intelligibilis* es inadmisibles¹: « La relación de dependencia que existe entre el acto cognoscitivo y su objeto no exige por necesidad que este objeto venga á existir en el sujeto cognoscente, ni por sí mismo ni por una *semejanza* suya (ولا مثاله). No hay más que una relación de dependencia entre el acto y sus objetos, como éstos son en sí, existan realmente ó no existan. Alguien sostiene que ciertos objetos cognoscibles poseen cuatro modos de ser: el mental, el real, el verbal y el grá-

1. *Alfotuhat*, I, 56, 57.

fico¹. Yo no acepto esta opinión, por lo que toca al modo de ser *mental*, entendiendo por *mental* el conocimiento científico (العلم); ahora, si se trata del conocimiento *fantástico* (الخيالى), cabe admitir tal opinión, pero aplicándola á objetos susceptibles de ser imaginados y á sujetos dotados de esta facultad sensitiva². Y cabe admitir que en este caso el objeto tiene un modo de ser mental en el sujeto, porque la forma [imaginada] coincide con la forma real del objeto. Pero ya no sucede lo propio con los restantes modos : el *verbal* y el *gráfico*. La palabra, fónica y gráficamente considerada, es tan sólo un signo inventado para representar y dar á entender las cosas reales; mas, por su *forma*, la palabra no representa la forma de esas cosas. Así por ejemplo *Zid* (زيد), como sonido y como escrito, es un todo constituido por una *Z*, una *i* y una *d*, que carece de manos diestra y siniestra, costados, vista y oído. Por eso digo que las palabras no representan la forma de los objetos reales. »

Ha podido advertirse hasta aquí que todos los caracteres del conocimiento intelectual, señalados por Abenarabi en su análisis, afectan casi exclusivamente al científico : la intuición pura de la idea nada tiene de común con la representación sensible de los seres materiales, ni con su imagen fantástica, ni aun con su concepto racional. Este

1. Alude á Algazel, según el cual todo ser puede existir de cuatro modos : objetivamente fuera del espíritu (فى الاعيان); en el espíritu (فى الازهان); en la palabra oral (فى اللسان); y en la palabra escrita (فى البياض المكتوب عليه). Cfr. *Quitab-ilcham*, edic. colect. del Cairo, año 1309 H., pag. 36. — En su *Faisal-atafrica* (edic. Cabani, Cairo, año 1319 H., pag. 34) distingue cinco : ذاتى (objetivo), حسى (sensible), خيالى (fantástico), عقلى (inteligible) y شبيهى (análogo).

2. Abenarabi ha distinguido, en efecto, en otro lugar (*Alfetuhah*, I, 52) esta doble especie de objetos y sujetos del conocimiento. « El sujeto percipiente y el objeto percibido son, cada uno de ellos, de dos especies. Percipiente que conoce é imagina. Percipiente que conoce y no imagina. Percibido que posee forma (الصورة) y que, por esto, no puede ser conocido en cuanto á su forma por quien no posea la virtud imaginativa. Percibido que carece en absoluto de toda forma. »

último, aunque resultado de operación del entendimiento, adolecerá siempre de cierta *obscuridad*, que sobre él proyectan las imágenes sensibles de las cuales toma los materiales para su operación abstractiva, y de la *mutabilidad* característica de esta misma operación. Por eso necesita el entendimiento, para conseguir la intuición pura de la idea, despojarse de toda alianza ó mezcla con lo sensible y corpóreo. El éxtasis ó la muerte son, por tanto, condiciones indispensables de esa intuición. Plotino había dicho que, en el cielo, las almas separadas no necesitan de pensamiento discursivo para ejercer su operación intelectual¹, y Abenarabi adapta esta misma doctrina al alma unida al cuerpo físicamente, pero separada de él por el éxtasis²: « Cuando el hombre ha llegado á este límite [es decir, á abstenerse de todo, menos de Dios] sublímalo Dios [levantándolo desde lo ínfimo] de su naturaleza física; la ilustración (التجلي) divina lo levanta del grado del pensamiento discursivo (الفكر); porque éste es [un modo de conocer que el hombre posee] en cuanto ser *físico elemental* (طبع العنصر). Cabalmente por eso no raciocina ó discurre el ángel³, pero sí el hombre; porque el hombre es un compuesto de naturaleza física elemental y de intelecto. El intelecto, en cuanto tal, considerado en sí mismo, tiene, como manera propia de conocer, la *ilustración*. Por eso, [cuando el hombre ha llegado á aquel límite], es sublimado desde el pie [de la montaña del conocimiento] que es el discurso natural, el cual va siempre acompañado de la fantasía y toma sus materiales del sentido y de lo sensible. »

1. *Enn.*, IV, 3, 18.

2. *Alfotuhát*, II, 39, línea 17^a.

3. Esta misma diferencia entre el conocimiento angélico y el humano establece Sto. Tomás, *Summ. theol.*, p. 1^a q. 58, a. 3 et alibi: El ángel conoce sin raciocinio porque no necesita de representaciones sensibles. La coincidencia entre Sto. Tomás y Abenarabi obedece, sin duda, á que aquél se inspiró en el Pseudo-Areopagita cuyo pensamiento es un calco de las *Enéadas*.

Y con esto Abenarabi nos ha puesto ya en los umbrales de su psicología mística, que no podemos todavía franquear, y ha encerrado todo el ciclo cognoscitivo de la vida del espíritu en tres etapas : conocimiento *sensible*¹, conocimiento *racional*, conocimiento *intelectual* puro. No es ésta, sin embargo, la clasificación favorita de Abenarabi; su propensión natural á las grandes síntesis le ha inspirado otra mucho más comprensiva, fundada en la naturaleza del acto de conocer, en su objeto y en su principio. Es la siguiente, que Abenarabi pone como prólogo de su obra maestra² : « El conocimiento humano puede ser de tres géneros. »

« I. *Conocimiento del entendimiento* (علم العقل). Es aquel que te sobreviene por evidencia inmediata (ضرورة) ó por efecto de especulación racional sobre una demostración (الفكر). Este último puede ser verdadero ó falso. »

« II. *Conocimiento de los estados afectivos* (علم الاحوال) que no se consigue sino por experiencia personal ó gusto (ذوق) de ellos; el hombre más inteligente será incapaz de definirlos ó conocerlos por demostración. Tal es el conocimiento de la dulzura de la miel, la amargura de la mirra, el deleite de la unión sexual, la pasión amorosa, la emoción, el deseo y otros estados semejantes cuyo conocimiento real y positivo es imposible, mientras el sujeto no los posee y experimenta personalmente... »

« III. *Conocimiento de los misterios* (علم الاسرار). Es aquel que está sobre la cumbre del entendimiento y que es infundido por el Espíritu Santo en el corazón, especialmente, del profeta y del santo. Es de dos especies : 1ª Conocimiento de los misterios que el entendimiento percibe,

1. Sobre el problema crítico del conocimiento sensible, Abenarabi insinúa una teoría personal aunque incompleta en *Alfotuhát*, I, 278, que yo he traducido en mi estudio *Mohidín* (Cf. *Homenaje á Menéndez y Pelayo*, Madrid, Suárez, II, 249).

2. *Alfotuhát*, I, 38. Cfr. *Homenaje*, II, 246. — Item *Alfotuhát*, I, 56.

pero no por efecto de especulación racional, sino por haber sido elevado á un grado de conocer que implica en sí ese conocimiento. Esta primera especie es análoga al género I°: en una y en otro, conoce el entendimiento; pero se distinguen en que en el género I° conoce por especulación racional, mientras que en esta especie 1ª conoce sin tal especulación. Sirva de ejemplo, este misterio: Existe Dios, y ningún otro ser con El¹. »

« La 2ª especie es de dos modos: a) Conocimiento de los estados afectivos del orden sobrenatural, el cual es análogo al conocimiento del género II°, aunque es más noble por su objeto; tal es, por ejemplo, el conocimiento de esta proposición: En el otro mundo hay una fuente *más dulce* que la miel. b) Conocimiento de las noticias del orden sobrenatural, que puede ser verdadero ó falso, excepto cuando le consta, al que oye las noticias, la veracidad é infalibilidad del que se las refiere; tal es el conocimiento de las noticias que nos refieren los profetas acerca del paraíso. »

No son tan copiosos los fragmentos del *Alfotuhát* en que Abenarabi describe los fenómenos psíquicos normales del orden emocional, como los que explican la función cognoscitiva. La índole ascético-mística de esta como de casi todas las obras de Abenarabi, dificulta, por otra parte, separar estos dos aspectos de la vida del espíritu: el normal y el anormal. Por eso son muy raros los textos que puedan servirnos para el caso; pero entre ellos existe uno de bastante relieve para conocer cómo distinguía Abenarabi entre el apetito sensitivo concupiscible y el apetito racional ó voluntad².

« El *deseo* (الشهوة) es una tendencia volitiva, pero física y concreta ó determinada [á algo singular]. La *voluntad* (الإرادة) es una cualidad divina ó metafísica y espiri-

1. Alude á la tesis principal del panteísmo de los sufíes, la cual es percibida por el entendimiento, como fruto de la *ilustración* del éxtasis, no como consecuencia de un razonamiento.

2. *Alfotuhát*, II, 254, l. 10 inf.

tual. La naturaleza de su objeto es siempre algo que no existe, algo más general [y abstracto] que el [objeto del] apetito sensitivo ó deseo. Cada una de estas dos facultades tiene, como objeto propio, algo que es análogo á ella en su esencia; y llamo análogo á aquello que participa de un mismo origen. Así, el apetito sensitivo tiene por objeto conseguir una cosa física [ó sensible]. Cuando el hombre experimenta en sí mismo una inclinación, hacia algo que no es físico, como por ejemplo, á percibir las ideas ó los espíritus excelsos, á adquirir la perfección, á ver y conocer á Dios, tendrá que revestir esa inclinación forzosamente uno de dos aspectos. 1º Inclinación hacia todos esos objetos en virtud del deleite que le produce la representación fantástica de la forma [sensible de ellos]. Esta función es propia del apetito sensitivo que siempre se mueve por la forma; y como la imaginación ha revestido de cuerpo á lo que es incorpóreo, la operación [apetitiva] ha sido ya de naturaleza física [ó sensible]. 2º Mas si dicha inclinación tiende hacia esas mismas entidades sin representárselas la fantasía bajo la forma sensible, sino permaneciendo las ideas abstractas y despojadas de todo lo que sea concreto, es decir, exentas de la singularidad propia de las representaciones de la fantasía, entonces esa tendencia es ya función de la voluntad, no del apetito sensitivo, pues éste no tiene acceso á las ideas abstractas. La voluntad tiene por objeto todo lo que es apetecible para los *sentidos*¹ y la razón (العقل), sea ó no sea amable en sí mismo. En cambio el apetito sensitivo no tiene por objeto más que aquello en cuya consecución encuentra la sensibilidad un deleite. El sujeto del apetito sensitivo es el alma *animal* (الحيوانية). El de la voluntad es el alma racional. »

« El deseo [del apetito sensitivo] precede al deleite producido por la consecución real de su objeto; pero va acompañado de otro deleite imaginario producido por la repre-

1. النفس para los sufíes es el apetito sensitivo, equivalente á la *ôpêis* de Aristóteles y á la *ψυχή* de Platón como opuesta al νοῦς. (Cfr. *Ihía* de Algazel, edic. Cairo, 1312 H., III, 3).

sentación sensible de aquel objeto real. Este deleite, simultáneo al deseo, surge en el alma antes de conseguir el objeto deseado y antes también del deleite que hemos dicho acompaña á la posesión real del objeto. En el momento preciso de la posesión, cesa el deseo de conseguir aquel objeto, pero subsiste el deleite. Infiérese de aquí que el deseo y el deleite no son cosa idéntica, pues aquél cesa con la posesión de lo deseado, y, no obstante, el deleite continúa. »

« Sin embargo, manifiéstase ínstintivamente, por misteriosa y secreta disposición de Dios, otro deseo que consiste en apetecer la eterna y no interrumpida duración del objeto deseado. Empero este deseo carece de deleite porque la tal duración indefinida es inasequible en absoluto, pues una duración que no ha de tener fin, jamás se la puede concebir realizada. En cambio, si limitamos la duración hasta un tiempo fijo, entonces ya cabe que exista deleite, cuando el apetito consiga ver realizada la apetecida duración. »

« El deleite es pues simultáneo á la posesión *real* ó *imaginada* del objeto apetecido : ni anterior ni posterior. »

A este sencillo análisis psicológico de la vida apetitiva, inspirado en la doctrina de Aristóteles, aunque con vestigios neoplatónicos¹, tiene que reducirse por fuerza nuestra tarea. Toda la teoría de Abenarabi sobre el amor y el éxtasis entra de lleno en su psicología mística.

II

PSICOLOGÍA METAFÍSICA.

Las cuestiones fundamentales que constituyen el objeto de esta parte la más sublime del sistema psicológico de Abenarabi, han sido planteadas por él mismo, de una

1. Cfr. Proclo *in Tim.*, 327.

manera esquemática, en su *Tóhfa* (p. 8) : « Seis son, dice, los estados del espíritu humano : 1° la nada ; 2° el ser en el mundo de los espíritus ; 3° el ser en el mundo de los cuerpos ; 4° el estado de infusión en los cuerpos singulares ; 5° el estado de separación de éstos ; 6° el estado de reincorporación ». La solución, más ó menos taxativa, á cada uno de estos problemas preexige el conocimiento de su metafísica ó doctrina de los principios.

La famosa *tríada* de Plotino es el quicio sobre que gira toda su metafísica. Sabido es que, ya desde Filón, veníase aceptando en la escuela alejandrina la necesidad de explicar por unidades metafísicas la existencia de lo que es múltiple en lo físico. Así se había llegado, á través de Plutarco y Numenio, á la original teoría, favorita de la escuela de Ammonio Saccas, según la cual todos los géneros ó categorías supremas, abstraídas por la mente humana de la multiplicidad de los seres individuales, debían de tener una realidad positiva supramundana, en su estado de abstracción. Plotino fué quien dió forma casi definitiva á este arrebatado idealismo que tan intensas huellas dejó más tarde en la filosofía y en la mística del islam.

En la cumbre de toda la jerarquía de estos principios, Plotino puso al *Ser* (τὸ ὄν) inaccesible á toda multiplicidad, pero raíz, al mismo tiempo, de toda ella : Τὸ ἐν πᾶσι καὶ οὐδὲ ἐν. Este *Uno* es por tanto el *Ser primero* (τὸ πρῶτον). Como tributo á Platón, padre del idealismo alejandrino, á menudo se le denomina el *Bien* (τὸ ἀγαθόν). Y siguiendo las aficiones alegóricas de Filón, tambien se le llama *Luz simple* (τὸ φῶς ἀπλοῦν). La simplicidad absoluta de este primer principio es tal, que de él no puede predicarse, sin embargo, ninguno de estos atributos ó cualidades ; y la tendencia mística á las paradojas más desconcertantes se revela en cada página de las *Enéadas* : el *Uno* es el primero y el último ; el manifiesto y el oculto (τὸ ἔξω, τὸ εἶσω · ἡ ἀρχή, τὸ τέλος).

Abenarabi, como todos los pensadores del islam, ena-

morado de las sublimidades del sistema plotiniano tan adaptable á las exaltaciones de toda mística, quiso adaptarlo también al estrecho dogma alcoránico. Para ello, concibe á Dios desde dos puntos de vista : uno es el Dios del Alcorán y de los teólogos ortodoxos, dotado de los siete atributos sobreañadidos á su esencia ; otro es el *Ser Uno* de Plotino, pura esencia exenta de toda relación, cualidad ó atributo. En su tecnicismo peculiar, llama *اللاوحد* (*Divinidad*) al primero, y *الذات* (*Esencia*) al segundo. Aquél es fruto del razonamiento teológico ; éste, fruto tan sólo de la intuición mística. De esta manera pudo armonizar sus amores por Plotino con sus fervores por la fe ortodoxa, y desafiar las iras del clero oficial ocultando tras el antifaz de la dogmática axarí todo el pensamiento panteísta que late en las Enéadas. La nomenclatura adoptada por Plotino para describir de algún modo á ese *Uno* inefable, pulula á cada línea en las páginas del *Alfotuhát*¹.

También para Abenarabi el Dios de la intuición mística es el *Ser* (الوجود), el *Uno* (الواحد), el *Primero* (الاول), el *Bien puro* (الخير المحض) y la *pura Luz* (النور المحض). Hasta tiene la audacia de interpretar en sentido neoplatónico la frase del Alcorán هو الاول والاخر والظاهر والباطن, para inferir de esa interpretación que Dios es la identidad de los contrarios², y para glosar en forma poética este panteísmo trascendental : el *Uno* es todas las cosas³.

1. Imposible consignar aquí puntualmente los innumerables pasajes en que Abenarabi emplea esta nomenclatura del *Uno*. Cfr. *Alfotuhát*, I, 52, 57, 58.

2. *Alfotuhát*, IV, 323.

3. *Alfotuhát*, I, 351 et alibi : كل شيء له اية تدل على انه واحد : Cfr. Mohidín (*Homenaje à Menendez y Pelayo*, II, 224-246) donde expuse el panteísmo de Abenarabi bajo sus aspectos físico, ontológico y místico, especialmente en la forma simbólica del *circulo de los posibles*, que es un calco servil de la alegoría empleada por Plotino con idéntico objeto (*Enn.*, IV, 8, 18) y por el autor de la *Teología de Aristóteles* (lib. IV, c. 4).

Pero¿ cómo explicar el paso desde esta *Unidad* simplicísima á la multiplicidad del universo visible? Plotino como Abenarabi afirman taxativamente que « del Ser Uno y simplicísimo bajo todo aspecto, sólo puede proceder otro *Ser uno*, pero no la multiplicidad numérica¹ ». No me detendré á desenvolver el ingenioso expediente que imaginó toda la escuela neoplatónica para salvar este escabroso obstáculo. En cuanto á Abenarabi, su primera distinción entre el *Dios-esencia* y el *Dios-atributos*, dábale resuelta ya la dificultad. Del primero niega resueltamente que sea principio, causa ú origen productor, porque todos estos epítetos argüirían alguna dependencia ó relación con sus efectos ó productos, y toda dependencia implica imperfección y multiplicidad, que debemos borrar de la idea de su Ser perfectísimo y simple. Pero, en cambio, nada obsta para que atribuyamos todo eso al Dios de la teología, que es también el Dios del razonamiento discursivo. La razón, en efecto, concibe, por cierta asimilación antropomórfica, un Dios adornado de las potencias ó energías espirituales que nuestra alma posee. Ellas son los atributos ó nombres de la Divinidad, tales como en el Alcorán se contienen y que Abenarabi considera como los modelos ó prototipos de todo el mundo sensible, á imitación de los cuales vienen á la existencia los seres singulares. Se dirá que esta solución es deficiente, puesto que también los atributos y los nombres arguyen multiplicidad en Dios; pero Abenarabi responde que los atributos son meras relaciones, no entidades reales sobreañadidas á la esencia, y, por tanto, la multiplicidad de aquéllos en nada daña á la simplicidad de ésta². Y una vez hecha esta vergonzante concesión á la ortodoxia del dogma, admitidos los atributos y por tanto la creación *ex nihilo*, Abenarabi se vuelve

1. *Alfotuhah*, I, 52 : لا يصدر عن الواحد من كل وجه الا واحد —
Cfr. *Enn.*, V, 2, 1 : Πῶς οὖν ἐξ ἀπλοῦ ἐνὸς, οὐδέμιας ἐν ταύτῃ φαινομένης ποικιλίας, οὐ διπλῆς ὁπουοῦν;

2. *Alfotuhah*, I, 52.

con todas sus fuerzas á la metafísica de Plotino, para beber en ella toda su teoria de la emanación.

Lo mismo, pues, que Plotino, deja Abenarabi sin explicar el tránsito del *Uno* á lo múltiple. Aun reconociendo, como antes dije, que *de lo uno ó simple no puede surgir la multiplicidad*, se apresura á añadir que este teorema neoplatónico es aplicable tan sólo á la unidad que la razon humana concibe, pero jamás puede asegurarse lo mismo de la unidad sublime de la divina esencia, inaccesible á los juicios humanos¹.

Todas las imágenes ó alegorías con que los neoplatónicos intentaron explicar el misterioso origen de los seres del seno del *Uno*, tienen su eco en las páginas del *Alfotuhat*. Las ideas de *impresión* (τύπωσις), *emanación* (ἐμφασις) y *asimilación* (ὁμοίωσις), de que tanto usa Proclo², se nos revelan en Abenarabi bajo el velo de su tecnicismo derivado de las raíces طبع, فاض, مثل وظهر. Pero el símbolo más frecuente es el que considera á Dios como foco ó centro de luz (τὸ φῶς = النور) cuyas irradiaciones en forma de círculos concéntricos son la imagen de las criaturas, emanación de la divinidad. De aquí que Plotino abuse de la metáfora *iluminación* (ἐλλαμπή), tanto como Abenarabi de السراج (lámpara) y de الاشراق (*iluminación*), para ejemplificar esa secreta influencia del *Uno* en los seres todos que de él proceden, y de cada uno de éstos en sus inferiores inmediatos³.

1. *Alfotuhat*, I, 899; II, 40.

2. Cfr. Vacherot, *Hist. crit. de l'Ecole d'Alexandrie*, II, 341.

3. *Enn.*, VI, 5, 8; IV, 8, 18. Cfr. Mohidín (*Homenaje*, etc., II, 225). El uso frecuentísimo que Abenarabi hace del símbolo de la luz en este pasaje del *Alfotuhat* y en otros muchos, revela en él á un partidario de la *filosofía iluminativa* (حكمة الاشراق) cuyas ideas en este particular son análogas á las de su contemporáneo El Sohragüardi Mactul (Cfr. *La philosophie illuminative* par Carra de Vaux. *Jour. Asiat.*, t. XIX, 63). Ambos emplean la misma nomenclatura metafórica de luz, tiniebla y crepúsculo (نور وظلمة وبرزخ) para designar el ser necesario, la nada absoluta y el ser contingente. Ambos también aspiran al conocimiento

El *primer efecto* de Dios (المعلول الاول), impropriamente hablando, porque Dios no puede ser causa, es el *entendimiento primero y máximo* (العقل الاول والاكبر) que Plotino llamó así mismo ó $\pi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ y $\delta\ \mu\acute{\epsilon}\gamma\alpha\varsigma\ \nu\omicron\upsilon\varsigma$ ¹. Abenarabi lo concibe como Plotino : para ambos es la primera emanación del *Uno*, cierta prolongación (امداد = $\delta\iota\acute{\alpha}\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$) de su sustancia, una como *epifanía* (مظهر) de su luz. Por eso contiene en sí las ideas todas ó especies inteligibles de la infinita ciencia divina. El Alcorán lo denomina *el cálamo sublime* que graba en la *lámina reservada* aquellas ideas divinas, prototipos de las cosas particulares que han de venir á la existencia².

La dependencia del *intelecto* respecto del *Uno* permite ya que se le considere como causa. Su efecto es el *alma universal* (النفس الكلية), emanación también del *Uno*, pero mediata. Abenarabi continúa copiando á Plotino con la garantía de los textos alcoránicos : para él *cálamo* divino exigía por su esencia otro ser en el cual pudiese ejercitar su función propia de grabar las ideas divinas ; esta exigencia hizo surgir á la *lámina reservada*, que identifica con la $\psi\upsilon\chi\eta$ de Plotino³. Ritter ha hecho notar la confusión que reina en las *Énéadas*, en cuanto á precisar la distinción entre la $\psi\upsilon\chi\eta$ y el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, pues de ambos principios dice Plotino que poseen las especies ó ideas de todos los seres. También Abenarabi en su *Risala* incurre en esta confusión, que es mucho mas explicable en quien, como él, habíase servido del símbolo del *cálamo* y la *lámina*, puesto que dentro de esta metáfora es difícil distinguir á cuál de ambos elementos se debe atribuir lo escrito⁴.

intuitivo de la *realidad* (حقيقة) por-medio de la *unión con Dios*, que los ixaquíes denominaron *تاله* (deificación), palabra copiada de Plotino ($\theta\epsilon\iota\alpha\sigma\mu\acute{o}\varsigma$), y no *تاله* por *تاويل* como erróneamente leyó Carra de Vaux (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, 371).

1. *Alfotuhat*, II, 87, 88. Cfr. *Enn.*, passim.

2. *Alfotuhat*, 554, et alibi passim. — *Risala*, c. I.

3. *Alfotuhat*, 562, et alibi passim. — *Risala*, c. I.

4. *Enn.*, III, 6, 18 : 'Η μὲν γὰρ $\psi\upsilon\chi\eta$ τὰ τῶν ὄντων εἶδη ἔχουσα, κτλ. —

Sin embargo, hay muchos pasajes en su *Alfotuhāt*, de los cuales parece inferirse que la función propia del *entendimiento universal* es la infusión de las ideas en los entendimientos particulares; en cambio, el *alma universal* es tan sólo el origen ó principio de la vida del mundo. Esto, mientras Abenarabi discurre fuera de la psicología mística; porque, una vez dentro de ésta, volveremos á ver cómo en su *Risala* atribuye también al *alma universal* la función iluminativa ó infusión de conocimientos.

Tales son las dos primeras emanaciones del *Uno*.

Y como no es mi propósito en este trabajo estudiar toda la metafísica de Abenarabi, sino tan sólo aquellos principios de los que deriva su psicología, esencialmente plotiniana, voy á limitarme ahora á presentar un cuadro esquemático de las primeras emanaciones del *Uno* dentro del mundo inteligible ó de las ideas, tal como fragmentariamente se ofrece en las páginas del *Alfotuhāt* y prescindiendo de toda explicación, aquí innecesaria :

الذات الواحدة (τὸ ἓν)	Dios, ó el <i>Uno</i> simplicísimo.
العقل الاول والاكبر (ὁ νοῦς)	El intelecto primero y máximo. El cálamo divino.
النفس الكلية (ἡ ψυχή)	El alma universal. La lámina reservada.
الطبيعة الكلية (ἡ φύσις)	La naturaleza universal.
الهوى الكل (ἡ ὕλη)	La materia universal.
الجسم الكلى	El cuerpo universal.
الشكل الكلى	La forma universal.

Estos siete primeros principios, por su naturaleza universal y abstracta, constituyen el mundo inteligible ó ideal de Platón, que Mohidín, como todos los sufíes é íxraquíes,

Enn., I, 18 : ἐν δὲ νῷ ὁμοῦ τὰ πάντα [εἴδη]. — Cfr. *Risala*, c. V : وذلك ان العقل : العلوم كلها محمولة معلومة في جوهر النفس الكلى الكلى كالمعلم . . . ينقش . . . جميع الصور.

1. *Alfotuhāt*, II, 87 ; II, 561-2. *Risala* c. v.

adorna con nombres metafóricos, más ó menos extravagantes, pero inspirados á menudo en la nomenclatura neoplatónica.

Baste recordar, entre otros, el nombre de *pleroma sublime* (البلالاعلى) cuya filiación filoniana y gnóstica es innegable (πλήρης, πληρώμα), y la denominación de عالم الملكوت, *mundo de la realeza*, que quizá pudiera referirse á la ἡ δυνάμις βασιλική que el mismo Filón pone entre las primeras emanaciones de Dios¹.

Pero todas estas emanaciones deben concebirse como posteriores, si no en el tiempo, á lo menos en orden de naturaleza, á Dios considerado como esencia implícita ó no manifiesta. En el seno de la luminosa nube en que desde la eternidad concibe Abenarabi á Dios como oculto, existían ya, aunque en potencia, todas esas manifestaciones de su luz como indistintas. Este estado es el que Abenarabi denomina *no-ser*, aunque otorgándole realidad positiva, siquiera ideal, según el estilo paradójico de que él tanto abusa². De modo que las almas humanas, conforme á esta sutil concepción, tienen su primer modo de ser en este estado de no-ser. Abenarabi se sirve, como siempre, de frases y palabras alcoránicas ó proféticas para ocultar las ideas pantefistas de los neoplatónicos. Así vémosle emplear العماء, *la nube*, النفس الرجاني, *el hábito*

1. *Risala*, c. III, y *Alfotuhát*, passim. Los nombres más frecuentes que emplea Abenarabi para designar este mundo, equivalente al κόσμος νοητός de Plotino y Jámblico, son : عالم الملكوت — عالم الجبروت — عالم القدس. No me ha sido posible encontrar hasta ahora las distinciones sutiles, que sin duda establecerá Abenarabi, entre estos nombres, al parecer, sinónimos. Sin embargo, encuentro en su *Tafsir*, I, 13, que الذوات الجبروتية son únicamente los ángeles, inteligencias puras separadas en absoluto de toda materia ; en cambio, الذوات الملكوتية son las almas de las esteras celestes, que ya están unidas, aunque accidentalmente á un cuerpo. No será pues atrevido suponer que عالم الجبروت será el mundo del عقل, y عالم الملكوت el del نفس que Jámblico llama κόσμος ψυχικός.

2. *Alfotuhát*, III, 348 et passim.

misericordioso, para designar el primer momento ó estado de los tres que constituyen el movimiento rítmico de la evolución del *Uno*, según los últimos alejandrinos. Jámblico principalmente describe ese primer momento con las voces ταυτότης, ἕνωσις, μὴν, porque el ser del universo físico y del alma no se ha reparado todavía de su principio que es el *Uno*, sino que es *identico* á él y le *está unido*. Abenarabi parece traducir esas mismas voces con los epítetos que atribuye á la *nube* : العالم الجبل (*el universal resumido*). « Yo era (dice Dios por boca del Profeta) un tesoro oculto que nadie conocía; amé ser conocido, y creé el mundo y me dí á conocer á él »¹.

De lo dicho resulta ya evidente porqué atribuye Abenarabi, en el *Tóhfa*, á los espíritus humanos un doble estado anterior á su infusión en los cuerpos. El 1^{er} estado de no-ser es el que tienen potencial en Dios oculto, antes de su manifestación en el mundo ideal. El 2^o es el que poseen, ya actual, pero implícito é indistinto, en ese mundo, es decir, como partes separables, pero no separadas aún, del *alma universal* y del *intelecto máximo*.

Pero todavía no puede decirse que los espíritus humanos tengan existencia propiamente dicha, mientras no abandonen ese estado de indeterminación para venir á concretarse é individualizarse en el mundo de los cuerpos, por su infusión en éstos. La descripción de este tránsito llena copiosas páginas del *Alfotuhát* que intentaré resumir brevemente².

En el sistema cosmológico de Abenarabi, dos son los elementos ó principios constitutivos de todo ser : la *forma* (الصورة) y el *espíritu* (الروح). La *forma*, en el tecnicismo de Abenarabi, significa cabalmente lo contrario que en el tecnicismo corriente entre los peripatéticos : es como la materia, un elemento esencialmente potencial é imperfecto. Dentro de la alegoría que representa á Dios como la

1. *Alfotuhát*, II, 525.

2. *Alfotuhát*, II, 561 ; III, 14-16 ; II, 403. Cfr. *Homenaje*, etc., II, 234.

luz pura envuelta en la *nube* antes de su manifestación, la forma es una parte de esa nube; por eso la denomina Abenarabi *tiniebla* y *nada*. El principio productor inmediato de las formas es la *naturaleza universal*, que antes hemos visto emanar de Dios por el intermedio del *alma universal*. Ella produce pues las formas y les otorga la adecuada aptitud para recibir el espíritu ¹.

El *espíritu*, por el contrario, debe concebirse en el sistema de Abenarabi como la forma en el de Aristóteles: es un principio que explica cuanto en el ser existe de realidad, perfección y acto. Siguiendo aquella alegoría, el espíritu es una irradiación de la luz pura de Dios sin mezcla alguna de tiniebla y que viene á unirse á la forma para darle la iluminación y realidad de que por sí sola carece; por eso Abenarabi la denomina *luz* y *existencia*. En cuanto al nombre de *espíritu*, debe entenderse en su sentido etimológico, como *soplo*, *hálito* ó *expiración* directa del alma universal que á su vez es un *hálito* de Dios mismo.

De la unión de estos dos elementos resulta un ser compuesto, que es ya algo concreto, individual y determinado. Abenarabi explica esta individualización con otra alegoría bien sugestiva. Los espíritus que rigen á las formas, existen el mundo oculto (عالم الغيب), pero no distintos numéricamente entre sí, sino identificados, aunque distinguibles para la ciencia divina. Vienen á estar en dicho mundo oculto, al modo que las letras están en potencia dentro de la tinta. Cuando el *cálamo divino* escribe en la *lámina reservada*, aparecen las formas de las letras, distintas ya. De modo que, cuando Dios ha dado ya á las

1. Esta función atribuida por Abenarabi á la *naturaleza universal* coincide exactamente con la que Proclo atribuye á la ἡ φύσις ἡ ὅλη. — « Ἡ φύσις ἡ ὅλη τα σιώματα πλαττοῦσα τοῖς φυσικοῖς λόγοις ἀγάλματα τῶν ψυχῶν, ἄλλην ἄλλοις ἐπιτηδεύματα σπεῖρει πρὸς ἄλλων καὶ ἄλλων ψυχῶν ὑποδοχὴν, ἀμεινόνων τε καὶ χειρόνων » (Chaignet, V, 59). — (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, p. 910, bajo الطبيعة).

formas del mundo la preparación adecuada, entonces el espíritu universal hace las veces del cálamo y de la mano derecha; los espíritus son como la tinta en el cálamo; y las formas como las letras en la lámina. Es decir que, al emitir el espíritu universal su hálito sobre las formas del mundo, aparecen los espíritus numéricamente distintos por razón de sus formas.

La diferencia específica de las formas determina pues la distinción de los seres en especies, según que aquéllas poseen aptitud mayor ó menor para manifestar la luz del espíritu. Así, las formas *elementales*, que lo revelan mediante el movimiento y la sensibilidad, constituyen la especie *animal*. Si tan sólo lo manifiestan por el movimiento, constituyen la especie *vegetal*. Y si ninguno de esos dos síntomas revelan la luz del espíritu, constituyen el reino mineral. Las formas del mundo *celeste*, que son las esferas, pertenecen á la especie *animal* en la parte de ellas en que aparece el brillo del espíritu, es decir, en los astros; y á la especie *vegetal* en el cuerpo de la esfera, que sólo goza de movimiento sin sensibilidad.

Infiérese de aquí, y Abenarabi lo consigna claramente, que el mundo todo está animado y vive con la vida del alma universal. Hasta los seres que el vulgo llama insensibles y no vivientes, poseen un espíritu, siquiera esté privado de percepción y aun de vida visible. Los cuerpos pues del reino mineral no se distinguen realmente de los que vegetan, sienten ó piensan, más que en ocultar el brillo del espíritu bajo la grosera capa de sus formas. Y aquí nos encontramos de nuevo con Plotino que repetidas veces afirma que toda la tierra está animada y vive por el alma universal, aunque su vida no siempre esté manifiesta á los sentidos¹.

En el hombre parecen amalgamarse, según Abenarabi, dos espíritus con la forma; ó mejor dicho: á través de la forma, que es el cuerpo, aparece el brillo de dos manifes-

1. *Enn.*, IV, 4, 22-26. *Ibidem*, VI, 7, 11.

taciones del espíritu : una es el *alma* ó espíritu vital, común á todos los animales ; otra es el *intelecto* ó espíritu racional, privativo del hombre. La primera, el alma, parece ser considerada por Abenarabi como emanación del alma universal. El segundo, el intelecto, como emanación del intelecto máximo.

Ya en el capítulo 1º de su *Risala* sienta resueltamente esa tesis de la unidad de las almas humanas, pues, sin que exista allí demostración propiamente dicha, insinúa que el alma individual de cada hombre debe ser considerada como una de las partes ó potencias del alma universal. Pero es lo mas curioso advertir que, como Plotino, Abenarabi se sirve del mismo símil de Platón para hacer más asequible su pensamiento : como el cuerpo singular es una parte del mundo de los cuerpos, así el alma lo es de la universal ¹.

Pero donde este panteísmo psicológico aparece desenvuelto con más claridad y aplicado especialmente al alma racional, al intelecto particular humano, es en el siguiente fragmento de su *Alfotuhut* (II, 87-88) :

« Vemos que á todos los hombres se les aplica el atributo de *inteligentes* Pero entre ellos hay algunos cuya inteligencia percibe los más oscuros misterios y abstrusas ideas : saben interpretar una sola palabra de un filósofo en ciento cincuenta sentidos diversos ó en más si se quiere ; explican los más sublimes problemas de las ciencias, ya sean de teología, ya de psicología, física, matemáticas ó logica. En cambio otros poseen una inteligencia

1. *Risala*, c. 1 : اعلم يا اخي ان نفسك قوة من قوى النفس الكلية الفلكية لا هي كلها ولا منفصلة عنها كما ان جسدك جزء من جسم عالم الاجساد لا هو كله ولا منفصل منه. — Cfr. *Enn.*, IV, 3, 1 : ὡς σῶμα μέρος ὄν τοῦ παντός τὸ ἡμέτερον, οὕτω καὶ ψυχὴν τὴν ἡμετέραν μέρος τῆς τοῦ παντός ψυχῆς εἶναι. « Quemadmodum corpus nostrum pars est corporis universi, sic et animam nostram esse totius animæ partem. » — Cfr. *Porphyrii Sent.*, XXXIX : Ἀπειροδύναμος γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς φύσις, καὶ καθ' ἕκαστον το τυχὸν αὐτῆς, ψυχὴ καὶ αἱ πᾶσαι, μία. « Nam natura animæ infinitæ ejusdam potentiae : et quævis ejus pars singulatim per se est anima : et universæ simul una. »

muy por debajo de la anterior; y otros, inferior á ésta todavía; y otros en fin, superior á la de los primeros. Ahora bien: al advertir nosotros esa diferencia de entendimientos, nos vemos forzados á dividir ó separar los de los distintos individuos, cual si fuesen cosas susceptibles de multiplicidad numérica. Y á ese ser inmaterial, susceptible de esta división ideal y metafórica, lo denominamos *el intelecto máximo*, del cual participan las inteligencias que existen en los seres reales inteligentes, según su grado respectivo ».

« Para formarnos una idea aproximada de cómo se engendran de dicho *intelecto máximo* las inteligencias [individuales], vamos á servirnos de un símil. Puede compararse el *intelecto máximo* con la lámpara primera de la cual tomasen su luz todas las mechas. [Es evidente que] al multiplicarse numéricamente éstas, se habrán multiplicado las lámparas, y habrán recibido la luz de la lámpara primera, en proporción de la aptitud particular que cada una poseyese. Así, aquella mecha cuya materia sea la más pura posible, impregnada del más limpio aceite y muy gruesa de cuerpo, recibirá de la lámpara primera una cantidad de luz mayor y alumbrará más que cualquiera otra inferior á ella en pureza de materia y en limpieza de combustible. Luego la diferencia de las luces entre sí estará en razón directa de la diferencia que exista entre la aptitud respectiva de sus mechas. Pero, con esto, la lámpara primera nada perderá de su perfección propia; se quedará tan perfecta como antes. Y como cada una de las otras lámparas se parecerá á la primera, dirá: « Yo soy igual que ella. ¿ En qué es pues superior á mí, si somos iguales? ¿ Acaso no se puede tomar lumbre de mí, como yo la tomé de ella? » Así hablará, dejándose llevar del orgullo, sin advertir que la superioridad de la primera estriba en dos cosas: una, en ser la fuente y origen de la luz: en la anterioridad; otra, en que no reside en una materia y en que la comunicacion entre ella y su Señor es inmediata. En cambio, todas las otras lámparas deben á ella su existen-

cia, y subsisten en la materia que se consume por la combustión, cuya causa es la luz que de ella recibieron ».

« Este y no otro es el modo cómo aparecen en la realidad las inteligencias individuales, sin que ellas mismas lo conozcan ni aun lo sospechen. Porque, quien recibe la existencia por el intermedio de un padre y de una madre ¿cómo va á poder formarse idea de la esencia de un ser que recibe la existencia de una manera inmediata? Y si las inteligencias son incapaces de percibir al intelecto primero, de quien ellas proceden, ¿cuánto más incapaces serán para conocer al Creador de ese primer intelecto, que es Dios? Porque lo primero que Dios creó fué el intelecto. De él son como una manifestación estas inteligencias [individuales] y de él proceden por el intermedio de las *almas* (النفوس الطبيعية) [ó espíritus vitales] *físicas*. El se pues el primero de los padres. Dios lo denomina, en su honrado Alcorán, *El Espíritu*, y habla de él como de algo que es suyo. En efecto; refiriéndose [Dios, en el Alcorán] á las almas físicas, al *Espíritu* [ó intelecto primero] y á los espíritus [ó inteligencias] particulares que son propios de cada una de las almas físicas, dice : « Y cuando lo hube adecuado [el organismo], soplé en él de mi espíritu. » Este espíritu es el intelecto máximo. Y por eso se le da también el nombre de *intelecto innato* (العقل الغريزي); porque si se dice que tiene un nacimiento natural, físico, esto es tan sólo en el sentido de que necesita, [para manifestarse], cierta aptitud [ó preparación física], que es lo insinuado [en el texto alcoránico] con la palabra *adecuación* ó equilibrada complexión [del organismo] que dispone al sujeto para recibir el espíritu. »

« Debes también saber que todo lo que es múltiple, tiene su raíz en lo uno. Por eso los cuerpos todos reducen á un solo cuerpo; y las almas, á una sola alma; y las inteligencias, á un solo intelecto vuelven. Pero la multiplicidad no procede de lo uno en virtud tan sólo de la unicidad de éste, sino mediante alguna relación. Si reflexio-

nas sobre esto que he dicho, encontrarás que así es : lo uno se divide en una multiplicidad, pero no porque él se divida realmente en sí mismo; y esto [es verdad], tanto si el uno es indivisible por su naturaleza, cual las almas, las inteligencias y la raíz á que éstas se reducen, como si el uno es [algo corporeo] que virtualmente puede engendrar de sí propio la multiplicidad sin experimentar en sí mismo disminución en su mole corpórea. »

Para quien esté medianamente familiarizado con las ideas, con la terminología y con la forma alegórica de las *Enéadas*, el fragmento que precede ha de parecer trasunto fiel de la obra de Plotino. Toda la teoría panteísta sobre la unidad del intelecto está basada, para Abenarabi, en este teorema platónico : « lo múltiple tiene su raíz en lo uno. » En los mismos términos lo formula Plotino : « es imposible que muchas cosas sean ó constituyan una, si no existe una de la cual ó en la cual existan »¹. Luego, si existen muchos intelectos y muchas almas, concluye Abenarabi, deben reducirse á un solo intelecto y á una sola alma. Plotino había dicho en análogos términos : no hay pues un solo intelecto, sino uno y muchos; como también es forzoso que haya una y muchas almas². La muchedumbre y distinción numérica entre éstas, como la que existe entre los intelectos individuales, obedece tan sólo á la materia ó mole en que se manifiestan. Así lo explica Abenarabi en el pasaje que hemos transcrito, y así lo consigna también Plotino³. Es mas : hasta la alegoría de la

1. *Enn.*, V, 6, 3 : Οὐ δύναται γὰρ πολλὰ, μὴ ἐνὸς ὄντος, ἀφ' οὗ, ἢ ἐν ᾧ. « Nequeunt enim multa vel esse vel unum conficere, nisi sit unum a quo vel in quo sint ». — Cfr. *Enn.*, *ibidem*, *infra* : Εἰ ἄρα πολλὰ τι ἐστὶ, δεῖ πρὸ τῶν πολλῶν ἓν εἶναι. « Quamobrem, si quid multa est, oportet ante multa unum esse. »

2. *Enn.*, IV, 8, 3 : Οὐ γὰρ εἷς νοῦς μόνος, ἀλλ' εἷς καὶ πολλοί; πολλὰς ἔδει καὶ ψυχὰς καὶ μίαν εἶναι, καὶ ἐκ τῆς μῖας τὰς πολλὰς διαφόρους. « Non enim unus solus est intellectus, sed unus et multi : nimirum multas quoque animas unamque oportuit esse, multasque ex una inter se diferentes. » — Cfr. *Enn.*, IV, 9, 4.

3. *Enn.*, IV, 9, 4.

lámpara, que Abenarabi emplea, tiene sus reminiscencias plotinianas. Las *Enéadas* hablan del intelecto primero como de un gran *foco de luz* derivado del fuego universal que es el *Uno*; y de los intelectos singulares, como de *focos pequeños*¹. Otras veces, es la *lumbre* del sol disundiéndose generosamente por el mundo inferior², ó reflejando y reproduciendo su imagen en los espejos individuales, que son los intelectos humanos³.

Resuelto ya el problema de la individuación del alma universal y del intelecto máximo por su unión con las formas corpóreas, Abenarabi no podía menos de considerar esta unión como accidental. Los espíritus singulares, siendo emanaciones ó destellos de la luz pura, símbolo de la realidad sustantiva, no habían de necesitar, para ser sustancias, de su unión con los cuerpos, que son fruto de la *materia* y de la *naturaleza* universal, simbolizadas por las tinieblas. La rica fantasía de Abenarabi, ayudada por la tradición neoplatónica, se ingenia para explicarnos con sugestivos símiles la accidentalidad de este comercio del alma con el cuerpo. En los tres primeros capítulos de su *Risála*, especialmente en el IIº, el cuerpo, *individuo grosero y tenebroso*, es como el *molde* en el cual Dios ha vaciado y hecho cristalizar la sustancia abstracta, sutil y luminosa del alma universal; es como la *envoltura* del

1. *Enn.*, IV, 8, 3 : ὡς ἐκ τοῦ παντὸς πυρὸς, τὸ μὲν μέγα, τὸ δὲ μικρὰ πῦρ ἄη. « Sicut si ex universo igne, alius quidem magnus sit ignis, alii vero parvi. »

2. *Enn.*, V, 6, 4. — Sin embargo, no puede asegurarse que Plotino haya utilizado la misma metáfora que Abenarabi. Es preciso llegar á los neoplatónicos de la decadencia para encontrarla, como una evolución muy natural del significado de la voz ἑλλαμψις de Plotino. As es cómo Prisciano procura explicar á Cosroes la infusión del alma universal en los cuerpos : como la iluminación de una *lámpara*, que en nada menoscaba la perfección de su luz. Cfr. *Prisciani philosophi solutiones* etc., apud *Enn.*, pag. 559 : « In his enim quæ illuminant, utpote lucerna posita, solummodo lux aëra quodammodo afficit, ipse vero ignis in candelabro tenetur... manens quidem perfectissime incorruptibilis et incorporalis. »

3. *Enn.*, I, 1, 8.

hálito divino; como la oscura morada, el antro ó la cárcel en que el espíritu cautivo gime, ansiando verse libre de sus *cadenas*, para volver á su patria; es, otras veces, como el *vehículo* ó la cabalgadura con que el espíritu debe recorrer el camino de esta vida; es, en fin, como el *instrumento* natural de que se sirve el alma para conseguir su perfección¹.

No se ha de creer, sin embargo, que el alma, por estar unida accidentalmente tan sólo con el cuerpo deje de sufrir alguna influencia de parte de éste. En el *Alfotukat* (I, 358-360), señala Abenarabi el alcance y origen de este influjo. « El alma humana, dice, se engendra de dos principios : uno es el espíritu divino, emanación á hálito del mismo Dios; otro es el cuerpo orgánico, engendro de los cuatro elementos ó cuerpos simples sometidos á la naturaleza universal que está supeditada al alma universal, como ésta lo está al intelecto primero..... Por eso, aunque el alma sea un soplo del mismo Dios, tiene que resentirse de la vileza del cuerpo. ¿ No ves acaso cómo la brisa, al llegar á tu olfato, trae olores ó aromas, según los lugares por donde ha pasado? Pues á eso mismo obedecen las distintas cualidades de los espíritus humanos..... ¿ No ves acaso cómo la luz del sol, al caer sobre la superficie de un vidrio verde ó rojo, toma ya estos colores, cuando sale del vidrio, para reflejarse en la pared ó en otro cuerpo? El que entonces la mira, la ve ya teñida con el color del vidrio que atravesaron sus rayos..... El espíritu es fuerte por su naturaleza y origen divino; pero adquiere cierta debilidad por razón del organismo físico corpóreo. »

De aquí, las dos vidas, inferior y superior, que Abena-

1. La mayoría de estos símiles tiene precedentes plotinianos. Cfr. *Enn.*, IV, 8, 1, donde Plotino repite el símil de la *carcel* (φυλακή = حبس) y del *antro* ó *caverna* (σπήλαιον, ἄντρον = المحل المظلم) tan usados por Platón y por Empédocles. *Ibidem*, IV, 3, 21, emplea el símil de la *nave* (ὡς ὁ κυβερνήτης ἐν τῇ νηϊ = وومن البدن مركبا); y el del *instrumento* en I, 1, 3 : χρωμένη [ἡ ψύχη] μὲν οὖν σώματι οἷα ὁργάνῳ = واتخذة آلة. Cfr. IV, 3, 23 et passim.

rabi parece admitir en el hombre, como todos los neoplatónicos : la inferior es la resultante de este influjo del cuerpo sobre el alma; la superior es la que corresponde á ésta como independiente del instrumento corpóreo. A esas dos vidas corresponden dos almas ó dos partes de una sola : la *racional* y la *animal*. La primera es feliz en este mundo y en el otro; no es capaz de pecado porque pertenece al mundo de los espíritus puros. La segunda es como el vehículo corpóreo, como la bestia de carga que la primera monta para seguir el camino recto que Dios le ha señalado; pero como bestia irracional y engendro de la materia vil, se resiste muchas veces á la dirección de su ginete y traspasa la ley, aunque no por malicia consciente, sino por natural tendencia de su corrompida complexión que no se armoniza con la del alma racional. Mas, eso no obstante, aquélla, y no ésta, sufrirá el castigo de la culpa que cometió el compuesto humano, como se castiga á la bestia aunque carezca de responsabilidad moral¹. Esta peregrina teoría de Abenarabino tiene otra justificación que su afán de conciliar con la dogmática musulmana las ideas de Plotino. En las *Enéadas* (I, 2, 5) se dice que ni el concupiscible ni el irascible son elementos constitutivos del alma verdadera, del alma superior, sino accesorios suyos; que el hombre esencialmente es el alma pura², separada de todo comercio con lo corpóreo y sensible (I, 1, 7-10); que las malas excitaciones de la pasión animal no afectan á la esencia del alma, sino al compuesto humano, que es tan sólo una imagen de aquélla; de donde Plotino infiere que el alma pura, el alma racional, no es responsable ni, por tanto, punible (I, 1, 12; IV, 8, 8). Pero Abenarabino podía seguir hasta aquí á su maestro : se lo impedía su fe en los premios y castigos, que han de recaer sobre las almas indi-

1. *Alfotukat*, III, 347.

2. También Abenarabi en su *Risala*, c. III, dice que la sustancia del alma es el hombre esencialmente (الإنسان في الحقيقة), como Plotino había escrito ó ἄνθρωπος ó ἀληθής.

viduales; y como en su psicología estas almas individuales son las *animales*, á éstas, y no á la *racional* que es común á todos los individuos, hace responsables de la culpa y acreedoras á la pena. Era el único subterfugio hábil para paliar las impiedades á que se prestaba su panteísmo psicológico.

La inmortalidad del alma no podía ser problema discutible para Abenarabi, sino corolario forzoso de las tesis que preceden. Si el alma racional es una sustancia completa, y su unión con el cuerpo es tan sólo accidental, la destrucción de éste no influirá en la vida de aquélla. Así razona precisamente en el capítulo III^o de su *Risala*. La muerte no es más que una *separación* (مفارقة = χωρισμός, ἀπαλλαγῆ) del alma, un *regreso ó vuelta* á su patria y *origen* (الرجوع الى اصله = ἐπιστροφή, ἄνοδος). Esta separación del espíritu, principio esencial de la vida, inutiliza el instrumento corpóreo y las potencias sensitivas y vegetativas que necesitan de éste para sus funciones. En cambio el intelecto, la parte superior, que no se mezcla con lo corpóreo y lo sensible, sino que lo domina y gobierna, no puede perecer ni alterarse por esa separación. Y Abenarabi desenvuelve estas ideas á cada paso, aunque en la forma alegórica que puede verse en el siguiente pasaje ¹:

« Porque la vida es esencial á los espíritus, no pueden morir jamás. Porque la vida es accidental á los cuerpos, por eso pueden morir y dejar de ser. La vida que se manifiesta en el cuerpo, es un efecto de la vida del espíritu. Así como la luz del sol, que en la tierra se refleja, del sol procede, y cuando éste desaparece síguele también su luz y queda la tierra envuelta en las tinieblas, no de otro modo, cuando el espíritu abandona el cuerpo para volver á su patria de la cual vino, huye también en pos de él la vida que estaba difundida por el cuerpo vivo y queda éste -

1. *Alfotuhah*, I, 69. Cfr. *Enn.*, IV, 3, 22, donde Plotino emplea la misma alegoría.

en la forma del mineral á los ojos del que lo mira. Entonces se dice : Fulano ha muerto. Pero tú debes decir : la esencia volvió á su origen....hasta que llegue el día de la resurrección y del juicio, en el cual ese espíritu, incitado por el deseo, iluminará de nuevo al cuerpo ; y entonces, adaptándose unas á otras sus partes y ajustándose sus miembros, una nueva y sutilísima corriente vital se difundirá por ellos y los moverá á organizarse á impulsos del espíritu que vuelve. Y cuando la construcción esté acabada y aquella fábrica de polvo se levante,... un nuevo soplo del espíritu la pondrá en movimiento para que vaya en busca de su Señor cuya luz iluminará toda la tierra ».

Otra razón, no *á priori*, sino de experiencia mística, insinúa en su *Risala* (c. III), que fué tradicional entre los neoplatónicos. Nada tan semejante á la muerte como el sueño ; y sin embargo, el alma, en ese estado, lejos de debilitarse en sus operaciones intelectivas, adquiere energías superiores que le permiten penetrar los misterios del mundo invisible. No necesita pues el intelecto, para vivir, de su unión con el cuerpo ¹.

Resta únicamente por estudiar el último estado de las almas, es decir, su vida escatológica. Supuesto que en la psicología de Abenarabi, el principio de individuación de las almas singulares es la forma corpórea con la cual han estado unidas en este mundo visible, y supuesto también que, antes de esta unión, permanecieron indistintas é identificadas con el intelecto primo y con el alma universal, la muerte y la consiguiente separación del cuerpo envolvía un gravísimo problema para quien, como Abenarabi, quería ser ó aparecer cuando menos, perfectamente ortodoxo. Porque ¿ cómo conciliar con la escatología alcoránica la teoría de la unidad de las almas separadas de los cuerpos? Abenarabi no se decide á resolver la cuestión,

1. La immortalidad del alma está demostrada por los ensueños en las *Prisciani philosophi solutiones* (apud *Enn.*, p. 560) : « quia vero [anima] non concorruptur, ostendit segregatio facta per somnos. »

sino después de presentar las varias opiniones de las escuelas sufíes ¹:

« Cuando los espíritus se separan de las materias, dice una escuela de nuestros colegas [los sufíes] que los espíritus quedan despojados de las materias de una manera absoluta y vuelven á su origen, como los rayos del sol, reflejados por un cuerpo pulimentado, vuelven al sol cuando el cuerpo se oxida. Pero una vez admitido esto, los sufíes se dividen en dos opiniones. Dicen unos que los espíritus, después de separados [de los cuerpos], no se distinguen [numéricamente] unos de otros por sí mismos, á la manera que tampoco se distingue el agua [contenida] en varios vasos que se hallen á la orilla del río, cuando los vasos se rompen y vuelve al río el agua que contenían. Los cuerpos son esos vasos; y el agua, de que estaban llenos, tomada de aquel río, es como los espíritus [emanados] del espíritu universal. Otros sufíes dicen que no es así, sino que [los espíritus] adquieren por su vecindad con el cuerpo, ciertas *disposiciones formales* (هَيَّات) malas ó buenas, en virtud de las cuales se distinguen numéricamente unos de otros, después de separados de los cuerpos, á la manera que el agua, mientras estuvo en los vasos, se le adherieron ciertos *accidentes* (امور) que alteraron su natural estado, ya en cuanto al color, ya en el olor, ya en el sabor; y así, una vez separada el agua de los vasos, acompañaile [adherido] á su esencia lo que adquirió de color, sabor ú olor; y añaden que Dios conserva en los espíritus esas disposiciones formales que adquirieron. Esta opinión es sostenida también por algunos filósofos como Asamnani². Otros sufíes dicen que los espíritus

1. *Alfotuhát*, III, 16.

2. Parece referirse á محمد بن اكسين ابو عبد الله اكسين بن علي بن الفرخان الصوفي السمناني, natural de سمنان en la región de قومس en el Tabaristán, no lejos de Ray. Fué maestro de sufíes y discípulo del célebre Alcoxairí. Murió en 531. (Cfr. *Jacut*, III, 141; IV, 203)

que gobiernan [los cuerpos] ¹ no dejan de ejercer esta función [que les es esencial] en este mundo, y cuando son trasladados al *Barzaj*, gobiernan allí cuerpos *barzajies*: éstos no son otra cosa que las formas [fantásticas] en las que el hombre se ve á sí propio durante el sueño; lo mismo ocurre después de la muerte ²; pero en el día del juicio serán enviadas [las almas] á los cuerpos físicos, como habían estado en este mundo. Hasta aquí las distintas opiniones de nuestros colegas sobre los espíritus separados. Por lo que atañe á las opiniones de los que no son colegas nuestros, la diversidad es muy grande, pero no es mi propósito consignar las palabras de los que no siguen nuestro método. »

Échase de ver en este pasaje el empeño de los pensadores sufíes por acomodar al dogma el panteísmo psicológico. Todas sus ingeniosas soluciones son tanteos mal simulados de equilibrio en ese sentido. Abenarabi parece inclinarse, aunque no en el pasaje transcrito, á la última de las soluciones sufíes. Dice efectivamente en otro lugar (I, 359) que Dios, temiendo que el alma humana se enorgulleciese de la sublime perfección de su ser y de su origen divino, dispuso que jamás llegase á estar separada en absoluto de algo corpóreo ó sensible: durante su vida actual y en el estado de vigilia, tiene un cuerpo orgánico, como también lo tendrá en la vida futura después de la resurrección; durante el sueño se separa del cuerpo orgánico, pero para unirse á un cuerpo fantástico; esto mismo, añade, sucederá cuando el alma se separe del cuerpo

1. *الأرواح المدبرة* son las almas de las esferas celestes y las almas humanas que por su naturaleza están destinadas á gobernar ó regir algún cuerpo. (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, p. 1131, bajo *المفارق*).

2. Es decir, que después de la muerte, las almas se unen con esas *apariciencias* (*صور*) fantásticas de sus propios cuerpos. En el sistema eminentemente armónico de Abenarabi, el *Barzaj* de la escatología musulmana tiene un sentido más extenso: todo lo que ocupa el término medio entre dos extremos contradictorios. Así denomina *barzaj* al ser *contingente*, que está entre lo necesario y lo imposible, á la *fantasta* que participa de lo ideal y lo sensible, etc., etc.

orgánico por la muerte, hasta el día de la resurrección.

Esta peregrina teoría de los cuerpos *barzajies* ó fantásticos se asemeja no poco á la otra de las *disposiciones formales* que el alma arrastra consigo al separarse del cuerpo, pues también con ella se explica la muchedumbre numérica de las almas separadas, mediante algo que, si ya no es cuerpo, es accidente corpóreo. Por eso Abenarabi la adopta, cuando trata de los premios y castigos en la vida futura, y hasta nos insinúa los precedentes de ella que él atribuye á los filósofos, es decir, á los neoplatónicos¹. Dice en efecto en su *Alfotuhát* (II, 791), despues de haber consignado las doctrinas de los teólogos acerca de este problema) que él acepta la de los filósofos según los cuales, si las almas humanas, durante su vida en unión con el cuerpo, adquirieron por la práctica de la virtud y la contemplación de las verdades teológicas y espirituales una *forma* (هيئة) que las asimile al rango angélico, cuando se separen del cuerpo por la muerte, se unirán á los ángeles y en esto consistirá su paraíso². Pero esto, entiéndase bien, antes del día del juicio; porque Abenarabi, fiel en este punto á la letra del Alcorán, rechaza indignado las impías negaciones de los peripatéticos musulmanes contra la resurrección de los cuerpos y contra los premios y castigos sensibles. Para él, los cuerpos de los elegidos resucitarán con una complexión orgánica tan perfecta, que exija por su naturaleza una eterna duración y un goce de los deleites corpóreos del paraíso alcoránico, exento de las incomodidades, dolores y suciedades que en esta vida le son anejas. Por lo que toca á los condenados, también sienta la misma doctrina, aunque en lo relativo á la resurrección afirma que sus cuerpos serán de complexión análoga á la actual, pero con duración eterna. Todavía se manifiesta mejor la adhesión de Abenarabi á la teoría de las *disposiciones formales*,

1. Plotino (*Enn.*, IV, 3, 24 et passim) parece dar á entender que las almas impuras llevan consigo algo corpóreo al separarse. En cambio, niega eso de las almas puras.

2. *Alfotuhát*, II, 113.

cuando en el capítulo III de su *Risala* dice que las almas no del todo perfectas quedarán privadas de la visión y fruición beatífica, hasta tanto que se purifiquen de las *formas tenebrosas*, (que quiere decir, en su tecnicismo, *corpóreas*), que contrajeron en esta vida. Y aun dentro ya del paraíso habrá grados entre los elegidos, conforme á la mayor ó menor aptitud ó disposición de sus almas para ver á Dios. El vulgo fiel, el no súfi, verá de Dios lo que de El haya conseguido entender en esta vida : carecerá del deleite intelectual, porque en este mundo no pudo elevarse desde el conocimiento fantástico hasta la pura intuición.

El análisis minucioso de esos grados del paraíso y del infierno que Abenarabi insinúa brevemente en su *Risala* (c. III) y pinta en muchos pasajes del *Alfotuhát* con la realidad de un vidente, se sale ya del cuadro de su psicología.

III

PSICOLOGÍA MÍSTICA.

Los cuatro enormes volúmenes del *Alfotuhát* són, según confiesa Abenarabi¹, un resumen de las innumerables intuiciones que le sobrevinieron durante los repetidos éxtasis que experimentó al dar las vueltas, que son de rito, en derredor de la Caba. Este solo dato basta para presumir cuán copiosa mina de fenómenos psicológicos atesorará este libro, aunque disimulados ú ocultos á menudo bajo el velo de las interpretaciones peregrinas y extravagantes que les da el mismo que los experimentó. Sin embargo, no son pocas las ocasiones en que Abenarabi describe los fenómenos místicos con la objetividad necesaria para que el psicólogo pueda sacar provecho de sus observaciones personales sobre la vida interior. Y hoy que la atención de los psicólogos experimentales se ha fijado con predilección sobre esta vida para analizar su rico contenido emocional, para interpretar científicamente sus

1. *Alfotuhát*, I, 12.

manifestaciones de una anormalidad desconcertadora y para determinar por los métodos positivos el influjo y alcance de sus concomitantes fisiológicos, he creído que tendría algún interés aportar al caudal, ya abundante, de que se han servido hasta la fecha esos psicólogos, esta pequeña contribución de *experiencias místicas* descritas é interpretadas por un musulmán como Abenarabi, cuya influencia en la vida mística de sus correligionarios de oriente y occidente se ha perpetuado hasta nuestros días. Mas como el asunto es inmenso, limitaré mi estudio al fenómeno más característico y culminante de toda la vida interior, al *éxtasis*, del cual todos los demás estados místicos son como preparación y germen. Más de seiscientas páginas consagra Abenarabi en su *Alfotuhât* (II, 183-752) á la descripción de esos estados previos al trance extático. Por eso, en la imposibilidad de condensar tan complicados y minuciosos análisis, he preferido estudiar tan sólo el éxtasis que, como acto tipo, los representa y explica todos.

Es tesis general de Abenarabi¹ que toda emoción ó intuición experimentada en el éxtasis no ha de ser fruto de un propósito deliberado y consciente del sujeto, no ha de ser resultado natural de una práctica externa ó interna, no debe nacer del esfuerzo reflexivo ni de la investigación racional. « Es condición esencial del éxtasis, dice en otro lugar², que sobrevenga de improviso al corazón, repentinamente, de una manera brusca. Algunos creen que el éxtasis es el resultado de la aflicción ó tristeza del alma; pero no hay tal, porque es un fenómeno psicológico, caracterizado por la inconsciencia, que debe ser tenido como un don gratuito de Dios y no como un estado adquirido por esfuerzo personal. Ocurre con el éxtasis algo análogo á la revelación comunicada por Dios á los profetas, es á saber, que viene de improviso y sin que el sujeto

1. *Alfotuhât*, II, 665.

2. *Alfotuhât*, II, 706, 7.

tuviese intención ó propósito de tal cosa... De aquí que los verdaderos místicos son aquellos que lo mismo caen en el éxtasis oyendo determinados cánticos, que sin oírlos : basta con que Dios se les comunique de improviso, para que su corazón pierda la conciencia de cuanto les rodea y aun de sí mismos ».

Esto, sin embargo, no quiere decir que el trance extático sobrevenga sin determinadas condiciones en el sujeto. Cabalmente á la adquisición de estas condiciones se endereza todo el método sufí, asunto preferente de casi todas las obras de Abenarabi y que él condensó en un opúsculo de muy pocas páginas, en su *Tohfa*. Hé aquí las principales que exige al novicio que haga vida conventual, como preparación para llegar á la *unión mística* (الوصول) con Dios¹ :

1ª Permanecer solo y sentado en celda oscura y cerrada sin salir de ella más que para satisfacer las necesidades fisiológicas, para hacer la oración con la comunidad y para la oración pública del viernes. 2ª Ablución constante. 3ª Inhibición absoluta de todo pensamiento relativo á las preocupaciones del mundo. 4ª Constante ayuno, comiendo tan sólo lo estrictamente preciso para que el cuerpo mantenga las fuerzas indispensables para orar. 5ª Dormir muy poco, lo necesario para no caerse de sueño. 6ª Silencio tan absoluto que excluya toda palabra que no sea la que su director espiritual le pida. 7ª Vigilancia asidua á las observaciones de éste y sincera confesión á él sólo de todos sus pensamientos y emociones; 8ª Abnegación absoluta de su propia voluntad por la de su director, al cual deberá someterse como un cadáver. 9ª Dócil sumisión á la providencia divina : para él debe serle indiferente todo lo que Dios decreta, así lo útil como lo perjudicial; debe agradecerle los beneficios y soportar con paciencia las pruebas espirituales á que lo someta; no ha de dejarse dominar por la tristeza ni desanimarse por lo terrible del

1. *Tohfa*, 9, 10.

combate ascético ni desesperar del éxito; resista con valor, constancia y alegría á las inclinaciones de la concupiscencia, á las sugerencias del demonio y á las burlas del mundo; confíe ciegamente en que la gracia de Dios le conducirá á la meta de sus deseos, los cuales no deben tener más que un objeto : conocer á Dios y aproximarse á El. 10ª Oración constante, única y tan atenta, que el corazón no se distraiga ni por la más fugaz idea que le sobrevenga. La oración preferible para Abenarabi es el primer artículo del credo musulmán : *No hay otro dios, sino Alá* (لا اله الا الله), « porque en esta fórmula se contiene la *exclusión* de todo lo que no es Dios y la *afirmación* de la presencia de Dios ». Hé aquí ahora el método práctico de orar, según Abenarabi : « Cuando el novicio quiera orar, haga la ablución, purifique bien sus vestidos, arrepíentase de todos sus pecados, y siéntese con las piernas cruzadas, dentro de la celda y orientado hacia la Meca; poniendo ambas manos sobre sus rodillas y con los ojos cerrados, comience emitiendo la frase *No hay otro dios*, como si la sacase de debajo del ombligo, y pronunciando el final *sino Alá* con fuerza y encima del corazón para que la influencia de esta frase llegue á todos los miembros y en ellos se grave. Si alguna idea extraña sobreviniese á la mente, recházela con energía mediante el *No hay otro dios*, y con la afirmación *sino Alá*, signo del amor de Dios, hasta que el corazón se vea libre de vanas fantasías y se ocupe sólo en las intuiciones místicas ».

Conforme con las conclusiones sagacísimas del psicólogo James H. Leuba¹ sobre los caracteres esenciales de todo éxtasis y sobre sus causas fisio-psicológicas, el método preconizado por Abenarabi debe conducir, aunque el sujeto no se lo proponga, á una limitación gradual del campo de la conciencia del mundo exterior, compensada por un acrecimiento de la conciencia del mundo interior; todo esto, determinado por la concentración de la actividad

1. Cfr. « Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens » (*Rev. Philosoph.*, Julio y Noviembre de 1902).

mental sobre una sola idea, la de Dios; después, esos movimientos rítmicos de la cabera y tronco, poniendo en ejercicio músculos ordinariamente en reposo, deben provocar, en organismos privados de todo goce fisiológico, emociones de placer y hasta espamos de una dulzura extraordinaria que el místico atribuirá á Dios con cuya idea van asociados en el campo de su conciencia; pero por fin, la vehemencia del deleite se irá debilitando al par que la conciencia del yo, hasta quedar privado el sujeto de toda relación, cayendo en la inconsciencia absoluta, meta del éxtasis completo.

Vamos ahora á ver consignados la mayoría de estos fenómenos, que integran el trance extático, en la descripción que hace Abenarabi de casos ya personales ya ajenos.

Al estudiar Abenarabi en el *Alfotuhát* (II, 675-8) la inconsciencia del éxtasis (الفتاء), enumera siete grados ó momentos sucesivos de ella, que muy bien pueden reducirse á seis, puesto que los dos primeros se distinguen tan sólo por motivos ajenos á nuestro propósito presente.

Es el primer grado aquel en que el místico pierde la conciencia de todo acto ú operación humana, tanto de sí mismo como de los otros hombres, porque los concibe como efectos de la única y verdadera causa, que es Dios, aunque envueltos bajo el velo de alguna cosa creada. — En el 2º grado, ya el místico identifica con Dios todas sus facultades ó atributos, como la vista, oído, entendimiento etc., porque sabe que, según dice el Profeta, Dios viene á ser el oído, la vista y todas las facultades del hombre que le ama. Según esto, dice Abenarabi, « tú considerado sólo desde el punto de vista de *tus atributos*, eres ya Dios mismo y no un atributo de Dios; mas, considerado tú desde el punto de vista de *tu esencia*, eres aún tú mismo, es decir, algo real y positivo que Dios toma como sujeto en el cual quiere revelarse El á sí propio. Porque en tí, el que ve, es tu vista, y tu vista es Dios. Y lo que El ve, es á sí mismo. Por consiguiente, quedas en realidad privado de la conciencia de tu visión propia ». — « El 3º grado de

inconsciencia es aquel en que pierdes el conocimiento de tu esencia propia. Para que te formes idea clara y cierta de este grado, has de tener en cuenta que tu ser está compuesto de dos elementos : uno sutil y otro grosero. Cada uno de ambos posee una entidad esencial y cualidades propias que lo distinguen del otro ; el sutil está sujeto á cambiar sucesivamente de formas de distinta especie en cada momento ; el grosero, en cambio, es decir, tu tabernáculo [el cuerpo] mantiénese siempre con una sola y la misma forma á pesar de la diversidad de accidentes á que está sujeto. Pues bien ; si pierdes la conciencia de tu ser por estar engolfado en la contemplación de alguna realidad, divina ó no divina, pero sin que en aquel instante mismo dejes de conocer que tú existes, no habrás llegado aún á este grado de que ahora hablamos. Mas, si en aquel mismo instante perdiste la conciencia de tu propio existir, entonces sí que habrás llegado. Y esto, sea cualquiera el objeto de tu contemplación intuitiva : divino ó no divino ; porque lo que caracteriza á este grado extático no es la naturaleza del objeto contemplado, sino la propiedad que posee de privar á la personalidad de todo influjo [representativo en la conciencia »].

« El maestro de gramática Abdolaziz Abenzeidán, en la ciudad de Fez, negaba esta inconsciencia que caracteriza al éxtasis y me contradecía en este punto, pero acabó por retractarse. En efecto ; cierto día entró en mi casa muy alegue y regocijado diciéndome : — Ahora sí que estoy seguro de que es verdad lo que los sufíes dicen de la inconsciencia extática ! Lo he experimentado y gustado hoy mismo ! — Y ¿ cómo ha sido eso ? le pregunté. — Pero ¿ es que no sabes que hoy ha entrado en la ciudad el Emir Almuminín, que viene de España' ? » — Sí por cierto. —

1. Cronológicamente no puede precisarse quién fuese este Emir. Lo más probable es que se trate de Abuyúsuf Yacub, el tercer príncipe almohade, del cual consta que pasó á España el año 591, ganando contra Alfonso VI la batalla de Alarcos, regresando á Fez el 594 y muriendo al año siguiente (Cfr. *Anónimo de Copenhague*, ms. de la B. N. de Madrid,

Pues bien; yo me salí de casa á divertirme presenciando el espectáculo, como toda la gente de Fez. Comenzaron á pasar los soldados unos tras otros, primero los jefes etc., etc. Pero tan pronto como llegó el Emir y me puse á mirarle, perdí la conciencia de mi propia persona y no me dí cuenta de los soldados ni de ninguna otra cosa de las que están sujetas á los sentidos : no oí ya el estrépito de los timbales ni el ruido de los atabales, ni tampoco las trompetas ni el murmullo de la multitud; mis oídos no se impresionaron con ninguno de estos sonidos. Y en cuanto á los ojos, tampoco ví cosa alguna, fuera de la persona del Emir. Quedéme allí plantado, de pie en medio del arroyo por donde pasaba la caballería; la gente se aglomeraba; pero yo ni me veía á mí mismo ni tampoco me enteraba de que yo estaba mirando al Emir, pues perdí el conocimiento de mi propio ser y de todos los que allí estaban presentes, por la intensidad con que yo contemplaba al Emir. Cuando éste hubo ya desaparecido de mi vista y volví en mí, entonces advertí que la caballería se me echaba encima, la gente me apretaba y me sacaba á empujones de mi sitio, tanto, que no me pude ver libre de tales apreturas sino con gran dificultad; y, en fin, entonces es cuando me dí cuenta del murmullo del público y del sonido de bocinas y tambores. Convencíme pues de que era verdad lo de la inconsciencia del éxtasis y comprendí cómo en ese estado la esencia del hombre extático queda libre de todo influjo que le pueda venir de aquellos objetos respecto de los cuales versa la inconsciencia ».

« Oh hermano mío ! Si esto sucede en un éxtasis producido por contemplar á una criatura ¿ qué piensas sucederá al contemplar al Creador ? ».

« Si, en este grado de inconsciencia, tú adviertes los cambios específicos que experimenta el elemento sutil de tu ser [es decir, si te das cuenta de tus estados psíquicos],

p. 123), Ahora bien, Abenarabi estaba en Fez ese mismo año de 594 (Cfr. *Alfotuhat*, II, 460).

pero sin advertir al mismo tiempo ninguna otra cosa, entonces se puede decir que *tu inconsciencia versa acerca de tí por contemplarte á tí*; [por tanto será exacta esta paradoja :] *tú eres y no eres inconsciente de tu propio ser*. En efecto : tú eres inconsciente de tu ser, en cuanto á *tu cuerpo*; y no lo eres, en cuanto á *tu espíritu*. En cambio, si en ese estado de inconsciencia te das cuenta de *tu compuesto* [de alma y cuerpo], entonces el objeto de tu experiencia es imaginario, fantástico, ni eres tú realmente ni cosa distinta de tí; tu estado, en ese caso será como el que duerme y ensueña¹ ».

« El 4º grado de inconsciencia es aquel en que el místico pierde el conocimiento del mundo, á causa de contemplar á Dios ó á sí mismo. Si tú conservas idea clara y cierta de quién es el agente que en tí mismo contempla, entonces sabes que tú contemplas lo que contemplas por Dios [es decir, que Dios es el que contempla y no tú]; y como Dios no está sujeto á la inconsciencia, por más que se contemple á sí mismo ó al universo, resulta que tampoco tú, [en esa hipótesis] estarás sujeto á la inconsciencia. En cambio, si tú no conservas la idea de quién sea el agente real que en tí contempla, entonces sí que habrás llegado á este 4º grado; es decir que perderás el conocimiento del mundo, á causa de contemplar á Dios ó á tu propio ser, así como en el grado anterior [el 3º] perdiste el conocimiento de tu propio ser por contemplar á Dios ó á cualquier otro objeto. Son pues estos dos grados muy análogos en la forma, pero el último es más útil ».

« En el 5º grado pierde el extático el conocimiento de *todo lo que no es Dios*, á causa de contemplar á Dios. Es decir que tú no te das cuenta ni siquiera de que lo contemplas, ni siquiera de que te hallas en el estado de la

1. Creo quiere decir Abeñarabi que si en el éxtasis conserva el místico alguna conciencia, aunque vaga, de su persona, no habrá llegado al grado de que aquí se trata, sino que su inconsciencia será como la del que sueña, el cual se da cuenta de su persona y no cree soñar, sino vivir realmente, cual si estuviera en vigilia.

contemplación de Dios, porque en ese momento tú careces de tu individualidad concreta en cuanto contemplada. Algunos caen aquí en una ilusión engañosa que yo voy á disipar con la ayuda de Dios..... Como que Dios no deja ni un solo instante de estar presente en el mundo y de influir en él, resulta que á veces el extático contempla á Dios, así concebido, como presente en el mundo, y se ilusiona creyendo haber llegado á este 5º grado; pero no ha llegado en realidad porque no ha excluido de su contemplación *todo* lo que no es Dios. Para llegar á este grado, debe contemplar á Dios como exento de toda relación con el mundo ».

« En el 6º grado, el extático pierde el conocimiento de los atributos y relaciones de Dios. Este grado se alcanza, cuando se contempla á Dios como manifestándose en el mundo al alma del extático, pero Dios manifestado en cuanto á su *esencia*, sin ninguna otra idea sobreañadida, no en cuanto *causa* del mundo como efecto suyo, según lo consideran algunos filósofos. Quiero decir pues que el místico ha de contemplar á Dios considerado como la *Verdad* manifestada en el mundo, y que el mundo es sólo el *lugar* de tal epifanía. En otros términos : que no conciba á Dios como *principio de eficiencia* alguna en el mundo. Y claro es que, así concebido, Dios no es sujeto ni término de *relación* alguna, está exento de todo *atributo* y predicado. Y por eso, en este grado, el místico contempla á Dios en cuanto tal, sin nombres, atributos ni adjetivos. »

Como se ve por este último grado de abstracción á que el éxtasis conduce, Abenarabi, como los alejandrinos y como algunos místicos cristianos, se sirvió de estos mismos caracteres de vaguedad, indistinción y homogeneidad que tiene el trance extático, para formar con ellos el concepto de su *Dios-esencia* que, como pudimos observar en la metafísica, reunía esas mismas notas. Leuba (*loc. cit.*, p. 480) ha dado la clave de esta peregrina concepción del *Uno*, reduciéndola á una mera objetivación automórfica, por la

que el místico atribuye á Dios, como constitutivos de su ser, los fenómenos de inconsciencia que él recuerda haber experimentado en el éxtasis. Es pues una proyección al exterior de sus estados subjetivos que confusamente recuerda.

« A estos seis grados, continúa Abenarabi (*ibid.*, II, 678), añaden algunos otro más, que llaman *la inconsciencia de la inconsciencia* (الفناء عن الفناء), pero que yo no admito, en cuanto diferente de los grados anteriores, pues consiste tan sólo en que el místico, al caer en el éxtasis, pierda el conocimiento de su propia inconsciencia, es decir, algo así como lo que le pasa al que sueña : que no se da cuenta de que está durmiendo. Es pues este pretendido grado 7º un fenómeno concomitante de los seis grados precedentes. »

« Es también de observar en general que la inconsciencia no se adquiere por esfuerzo y aplicación ni por propósito ó intento. »

« El grado ínfimo de este estado psíquico es el ensimismamiento propio de todo el que se pone á reflexionar. Cuando el hombre se engolfa en el estudio de cualquier objeto de este mundo ó en la meditación de algún problema científico, si entonces le refieres algo, no te oye ; aunque te pongas delante de sus ojos, no te ve ; en tal estado, creerías que es una piedra. Pero, así que ha dado con la solución del problema que estudiaba, ó tan pronto como una causa cualquiera le haga volver al uso de sus sentidos, entonces y sólo entonces te verá y te oirá. »

« Y por lo que toca á la causa de este fenómeno, no es otra que la estrechez del sujeto al cual has dirigido la palabra. Porque no hay cosa más ancha que la esencia del hombre [el espíritu], ni tampoco más estrecha. No hay cosa más ancha, puesto que en el corazón del hombre cabe todo, ó mejor dicho, nada está excluido de él. No hay cosa más estrecha, puesto que no caben en él dos ideas simultáneamente ; el alma es simple por su esencia, y lo simple no admite la multiplicidad. »

Pero antes de que el místico haya perdido por completo la fuerza representativa de su conciencia, experimenta fenómenos emocionales que Abenarabi describe también en su *Alfotuhah* (II, 666) : « Uno de los modos que Dios emplea para manifestarse al alma de sus siervos, es la *revelación de la dulzura en el espíritu*. De ella se sirve Dios para arrastrar hacia si á las almas. Es una dulzura que, aunque ideal, deja sentir su influjo en el sujeto que la experimenta, lo mismo que se siente la frialdad del agua. El camino que sigue la sensación de esta dulzura espiritual es idéntico al de toda sensación, aunque inverso : la *species* de la dulzura desciende del cerebro al órgano del gusto, y el sujeto comienza á sentir su sabor. Inmediatamente, sobreviene una cierta languidez : debilitanse todos los miembros, relájanse sus articulaciones y una suave fatiga se apodera del organismo por la fuerza del deleite, y el alma pierde su libertad, vencida por aquella dulce violencia. Hay quienes permanecen en este estado una hora seguida y hasta un día entero y más aún, porque su duración no es determinada. Yo mismo he sentido esa dulzura en muchas ocasiones de varia duración : unas veces, he caído en éxtasis y he permanecido gustando esta dulzura espiritual durante una hora. Más tarde, se ha repetido y ha durado días enteros, sin cesar ni de día ni de noche. Cuando el gusto de la dulzura cesa, desaparece también inmediatamente la fatiga de los miembros. Esa dulzura no puede compararse á ninguno de los placeres sensibles, porque es algo extraordinario, ideal, sin objeto material y sensible. Por eso no se asemeja ni á la dulzura de la miel, ni al deleite de la cópula carnal, ni á ningún otro placer de los sentidos. Es más : ni siquiera se parece al placer que siente el sabio cuando consigue encontrar la solución de los problemas que ansiaba conocer. Es algo más sublime, más excelso que todo esto. El efecto que esta dulcedumbre ejerce en la sensibilidad es incomparablemente más intenso que el producido por la dulzura física de los objetos materiales y corpóreos. Y en esto cabal-

mente se distingue de los otros deleites meramente ideales : en que, aun siendo un placer también ideal, deja sentir su influjo en la sensibilidad orgánica... »

Y ademas de distinguirse de todos los deleites sensibles é ideales, admite también ella en sí misma distintas especies ; de modo que la dulzura de un éxtasis determinado se diferencia de la experimentada en otro éxtasis, tanto como la dulzura del azúcar siene sabor diferente que la de la miel, aunque ambas sensaciones coincidan en ser dulces. Finalmente, esta dulzura debe ser considerada como un simple efecto de la moción atractiva divina ; es decir que cuando esta moción ejerce su influjo sobre el místico, Dios le hace la merced de que en su interior experimente la emoción de esa dulzura la cual le arrastra hacia Dios, porque el alma se inclina siempre de una manera instintiva hacia todo lo que tiene por deleitable.... Y el fin que Dios intenta al comunicar esta dulzura, es infundir á sus siervos un grado de ciencia superior al que poseen... Y esto, porque, como es natural que el alma se familiarice y satisfaga ya con aquel grado de perfección que posee, emplea Dios esa dulzura para hacerle apetecer el grado superior, y así indefinidamente, de grado en grado, sin que al ascender pierda el místico la ciencia propia de los grado anteriores¹. »

Porque huelga advertir que para Abenarabi no es el elemento emocional el que caracteriza esencialmente á todo éxtasis, sino el elemento representativo, la intuición, visión ó revelación divina. Precisamente el plan del *Alfotuhát* consiste en clasificar los grados todos de la perfección mística según la ciencia infusa que en cada uno de

1. Es de advertir que, según Abenarabi, la emoción deleitosa la perciben, aunque no con la intensidad dicha, los novicios que comienzan el combate ascético, cuando han llegado ya al grado de la penitencia. En este grado, el místico, subordinado ya á la voluntad de Dios, soporta las adversidades y dolores físicos ó morales con alegría y deleite, cual si fuesen cosas en sí mismas placenteras. En confirmación, cita casos de anestesia en místicos de ambos sexos (Cfr. *Alfotuhát*, II, 690-1).

ellos se recibe de Dios. Con lo cual excuso decir que todas las páginas de ese libro están henchidas de revelaciones y visiones experimentadas por su mismo autor y descritas con tal minuciosidad, que á veces consigna hasta el lugar y la fecha precisa en que le sobrevinieron, lo que ayuda mucho para reconstruir la accidentada vida de este místico intranquilo y andariego. Me haría pues interminable, si hubiera de enumerarlas todas; pero interesa al psicólogo señalar algunas de las principales, para que se vea cómo en todas ellas se mezclan alucinaciones visivas ó auditivas, especialmente de las primeras: la *luz*, símbolo de Dios, como vimos en su metafísica, es también en su mística el ambiente de todas sus revelaciones divinas.

La más digna de notarse es la que decidió su viage á oriente. Hablando en su *Alfotuhát* (II, 573) del trono de Dios (العرش), dice: « Este trono tiene sostenes ígneos, cuyo número ignoro, aunque los vi bien claramente, y advertí que su fuego se parecía al brillo del relámpago; pero que, á pesar de esto, el trono tiene una sombra que lo penetra todo y cuya extensión es inconmensurable.... Vi también el tesoro que está bajo el trono, del cual sale la frase *No hay poder ni fuerza sino en Dios*. Bajo de este tesoro ví otros muchos, así como hermosos pájaros que revoloteaban por los ángulos del trono. Entre ellos vi á uno, más hermoso que todos, el cual me saludó y me hizo saber que debía tomarlo por compañero para marchar á oriente. Estaba yo en la ciudad de Marruecos, cuando todo esto me fué revelado. »

Es también notable otra alucinación visual cuyo objeto fué la esencia divina. Hé aquí cómo la describe (II, 591): « En la noche en que yo redacté este capítulo, que fué la 4ª del mes de Rebí 2º del año 627, la cual coincidió [dice el mismo Abenarabi] con el miércoles 20 de Febrero (الشباط), ví en el *éxtasis* (الواقعة) la esencialidad individual de Dios (الهوية الالهية), por modo intuitivo, su apariencia exterior y su realidad intrínseca, como jamás la había visto en nin-

guna de mis anteriores intuiciones; y por causa de esta intuición me sobrevino tan extraordinaria ciencia, deleite y regocijo, que sólo podría apreciar quien la experimentase personalmente. Y lo mejor de esta visión es la imposibilidad, que yo encuentro en mí, de desmentirla, disminuirla ó aumentarla. Su figura [la he puesto] por ejemplo al margen, tal como fué. El que la copie, que no la altere;



La figura era de luz blanca sobre fondo rojo, también luminoso..... y se movía dulcemente en sí misma (yo lo ví y me dí perfecta cuenta) sin trasladarse de lugar ni experimentar alteración en su estado y cualidad ».

En el capitulo en que trata de los misterios ó sentido místico de la peregrinación á la Meca (*Alfotuhát*, I, 880), refiere minuciosamente sus visitas á la Caba y describe las revelaciones maravillosas que allí tuvo. Insiste sobre todo en que la Casa Santa y el pozo de Zemzem le dirigieron la palabra que él oyó con sus propios oídos y contestó en verso. Añade que estas conversaciones se repitieron con frecuencia, durante todo el tiempo en que vivió avecindado allí. « Algunas de ellas las he expuesto en un fascículo titulado *تاج الرسائل ومنهاج الوسائل* que contiene, según creo, sobre siete ú ocho epístolas. Eran siete, como siete son las vueltas [en derredor de la Caba]; cada epístola se refiere al atributo divino que me era revelado en cada carrera ». Y por fin asegura que, cierta noche, dando las vueltas, le hablaban las paredes de la Casa santa refiriéndole maravillas.

Aunque Abenarabi se ha esforzado en muchos lugares para demostrar que estas revelaciones divinas son efecto exclusivo de la liberalidad de Dios, sin embargo no niega que preexijan también cierta aptitud en el sujeto; pero aptitud, que el corazón posee, no por sí mismo, sino por

pura gracia de especial elección de Dios¹ : « No niego que las almas son las que personalmente marchan por el camino que conduce á la unión : ellas son las que llegan hasta el umbral de la puerta por la cual, despues de que sea abierta, ha de salir el Espíritu cuya comunicación esperan. Mas, al llegar á esa puerta, se detienen, á fin de ver con qué instrumento se les abrirá. Y cuando se les abre, sale de ella algo que en sí es real y objetivamente una sola cosa, pero que se recibe, por los que desde fuera la aguardan, proporcionalmente á la aptitud de cada uno y sin que el esfuerzo personal influya para nada en la adquisición de tal aptitud : es fruto exclusivamente de la elección divina. »

« Imaginan algunos necios que el camino que ellos han recorrido es la causa eficiente de las inspiraciones que reciben al abrirse aquella puerta ; pero si así fuese, resultaría idéntica la inspiración para todos, lo cual no sucede ; luego las diferencias se deben á las diversas aptitudes, las cuales, como digo, no son adquiridas. »

« De aquí deriva también el error de los filósofos que hablan de la facultad profética, como de cosa que se puede adquirir. Esto equivale á negar su origen divino. Afirman los tales, en efecto, que la profecía es una iluminación emanada del *intelecto activo* y de los espíritus celestes sobre ciertas almas humanas, dotadas de pureza y exentas de las imperfecciones propias de la *naturaleza* [corpórea], en las cuales almas grábanse las *especies* representativas de cuanto existe, á causa de la pureza que poseen. Y añaden que esta pureza es cualidad que las almas adquieren por sí mismas. De donde deducen que también es adquirido por ellas lo que en virtud de tal pureza llegan á conocer. »

« Eso es absurdo. Ciertó, que la pureza del alma es condición indispensable. Ciertó también, que en el alma que posee tal cualidad se graban las imágenes de cuanto existe. Pero, que *esta* persona, y no otra, se halle dotada de tal

1, *Alfotukat*, II, 751.

cualidad que le hace ser profeta, envisado de Dios, fundador de religión positiva, etc., eso ya es fruto de una particular elección divina. »

En el capítulo Vº de su *Risala*, explica y distingue taxativamente Abenarabi los dos órdenes fundamentales de esta comunicación de la ciencia divina á los hombres, según que son profetas ó solamente santos ; pero bien se advierte allí que tal diferencia se funda tan sólo en consideraciones teológicas, en su preocupación, muy natural y explicable, de no identificar estados tan distantes para la doctrina ortodoxa como lo eran el del profeta y el del hombre iluminado ; sin embargo, sus palabras dejan á menudo adivinar que, para él, la diferencia es de puro nombre, de tecnicismo metafísico : la ilustración profética se llama *revelación* (الوحي); la común, *inspiración* (الإلهام); aquélla procede del intelecto activo; ésta, del alma universal. Pero base psicológica para tal distinción, no se vislumbra ninguna á través de tales sutilezas. Es más : á veces, incidentalmente, como luego veremos, atribuye á Mahoma los mismos fenómenos patológicos que en la iluminación extática experimentan los místicos. La diferencia pues consiste sólo en la elección divina; pero supuesta esta elección, la modalidad del fenómeno es idéntica. Hé aquí ahora cómo intenta Abenarabi analizarla, desgraciadamente sólo bajo el velo de la alegoría de la luz, á la cual es tan aficionado¹ :

1. *Alfotuhát*, II, 751-2. Cfr. *Risala*, c. Vº. — Esta misma alegoría de las dos luces empleó el Doctor Iluminado, Raymundo Lulio, para hacer imaginable la comunicación de la luz de la fe al entendimiento humano, en su *Liber mirandarum demonstrationum* (Cfr. *Opera omnia*, edic. Maguntina, II, lib. 1º, c. 34, p. 13) : «... quemadmodum lumen candelæ descendit inferius per fumum candelæ recenter extinctæ, quæ subitus stat prope candelam accensam et hoc ideo quia ignis appetit ascendere cum sua forma... bene sequitur quod intellectus et suum intelligere habeant possibilitatem ascendendi superius, hoc est, recipiendi articulos pro objectis. » La identidad del símil, hasta en las palabras, y la analogía del fin que se proponen con él ambos místicos, denuncia una imita-

« Cuando la mecha de una lámpara se apaga, queda en su pábilo un poco de lumbre, de la cual sale algo parecido al humo, que tiende por su naturaleza á subir hacia arriba. Pues bien : si allí mismo hay otra lámpara encendida, y colocamos el pábilo de la lámpara recién apagada, que aun humea, debajo verticalmente de la llama de la lámpara encendida, de tal modo que se junte aquel humo con esta luz, veremos que inmediatamente bajará la luz por sí misma á depositarse (نزل) sobre el humo y prenderá en la parte carbonizada de la mecha y ésta se encenderá y aparecerá en la misma forma que la lámpara encendida, de la cual ha tomado su luz..... Pero la lumbre prendida en el pábilo será mayor ó menor proporcionalmente al tamaño de su propia mecha, y el resplandor dependerá también de la mayor pureza de la mecha y del aceite. Y cuanto más aceite tenga, más durará su luz..... Si te penetras bien del sentido que encierra esta alegoría, habrás llegado á conocer lo que sólo conocen los sabios según Dios, es decir, habrás conocido cómo se verifica la comunicación del Espíritu al corazón de los hombres..... »

El proceso psicológico natural de la iluminación es difícil que esté analizado en las obras de los místicos : dejarían de serlo. Sin embargo, no deja de insinuar Abenarabi, en frases sueltas y sin propósito directo de análisis, algo que los psicólogos no se desdeñarían en considerar como interpretación. Para Abenarabi, la visión fantástica en sueños es el fenómeno que mejor nos puede sugerir en qué consiste la iluminación divina¹. « El sentido externo es el grado ínfimo de la percepción. La idea es su

ción flagrante y viene á confirmar una vez más la tesis sostenida por mi maestro, Sr. Ribera, de que Lulio fué un sufi cristiano imitador de Abenarabi ó de algún discípulo suyo (Cfr. *Orígenes de la filosofía de R. Lulio*, apud *Homenaje á Menéndez y Pelayo*, II, 195). Por lo demás, no son éstas las únicas imitaciones flagrantes que las obras de Lulio contienen : los principios cardinales de su metafísica son una copia de los de Abenarabi, como demostraré en otra ocasión.

1. *Alfotuhat*, II, 194-6.

grado supremo y más sutil. La fantasía ocupa un rango intermedio. Pero el objeto de toda inspiración divina es idea. Luego, cuando quiera descender hasta el sentido externo, habrá de pasar forzosamente por la región de la fantasía. Pero ésta no puede menos, porque tal es su natural función, de revestir con una forma sensible todo cuanto en ella penetra. Cuando este fenómeno acaece en la vigilia, se llama representación imaginaria. Cuando ocurre durmiendo, visión en sueños.... Ahora bien; has de saber que Dios tiene un ángel custodio del ensueño, llamado el Espíritu..... en cuya mano están las imágenes corpóreas en las cuales ve el que duerme su propia persona, los demás seres y sucesos que, despierto, le han acaecido. Cuando puese hombre se ha dormido ó se ha quedado en éxtasis ó ha sufrido un raptó, ó, sin sucederle nada de esto, posee una facultad representativa tan intensa, que las cosas externas sensibles no le impiden percibir durante la vigilia las imágenes aquellas que el ángel guarda en su mano, entonces tales personas pueden percibir fuera del sueño natural, lo que durante éste perciben los dormidos. El alma se traslada con todas sus potencias desde la región de las cosas sensibles á su vecina, la de la fantasía, cuyo órgano es la parte anterior del encéfalo, y entonces aquel espíritu custodio de las imágenes infunde por permisión divina las ideas que Dios quiere inspirar al durmiente, al extático, al abstraído por el raptó ó al hombre dotado de penetrante percepción, pero encarnadas esas ideas en las imágenes sensibles que el ángel guarda en su mano.... »

No podía insinuar mejor Abenarabi el predominante papel que los psicólogos otorgan hoy á la imaginación en el proceso de las intuiciones extáticas y el concomitante alucinativo que es de rigor en esos estados anormales¹.

1. Cfr. *Alfotuhát*, I, 357, en que habla de los místicos que, al llegar á ciento grado, adquieren la dote de la iluminación imaginativa : en el éxtasis se imaginan cualquier deleite, v. g. el de la cópula carnal y engendran; aunque imaginariamente, hijos. Y añade Abenarabi, con alguna audacia, que de tal delectación no son responsables porque están extá-

Ni faltan tampoco en el *Alfotuhāt* indicaciones curiosísimas acerca de otros fenómenos maravillosos ó ya propiamente patológicos, que acompañan al trance extático. De su maestro Abumadián, el célebre místico de Tremecén, refiere maravillas que muy bien pueden interpretarse hoy como fenómenos de sugestión hipnótica. « Tenía, dice (I, 288), el maestro Abumadián en Bugía un hijo de siete años que en cierto día dijo : — Veo un barco en el mar, que lleva á bordo tales y cuales cosas. Pasaron días y un barco llegó al puerto, cargado de lo que el niño había dicho. — Cómo lo viste? le preguntaron entonces. — Con mis ojos, respondió; no : con mi corazón ; no : con mi padre ; pues cuando él estaba delante de mí, veía yo lo que dije ; y cuando se marchaba, dejaba yo de ver. » Y Abenarabi cierra esta anécdota diciendo que hay en efecto muchos sufíes que poseen la virtud sobrenatural de *ver* con cualquier sentido ó potencia y de servir de *medios* para que otras personas vean por ellos. Todo el capítulo penúltimo de su *Alamr olmóhcam* (p. 114) es una rápida enumeración de los dones maravillosos (الكرامات = *chrísmata*) que otorga Dios á los extáticos. Al lado de maravillas intuitivas, vemos allí místicos dotados de la virtud de andar por el aire y por el agua, ó de extraordinarias fuerzas físicas, arrancando de raíz un árbol con el pie y derribando un muro de un puñetazo, y otros fenómenos en que no es fácil separar lo supersticioso de lo real. Solamente el primero, la marcha por el aire, cabría interpretarlo como un caso de raptó, muy explicable por catalepsia acompañada de levitación ilusoria. De más obvia interpretación son ya otros hechos de cuya realidad responde Abenarabi. Refiere (*Alfotuhāt*, I, 225) que cuando él alcanzó cierto grado mís-

ticos. No es eso lo más extraordinario, sin embargo, sino que á renglón seguido afirma con toda seriedad y sin la más ligera sombra de ironía, que esos hijos, á las veces, dejan de ser fantásticos y pasan á ser sensibles, es decir, reales. Maravilloso misterio que sólo tiene lugar con los más grandes místicos de este grado, así hombres como mugeres, de los cuales Abenarabi conoció á muchos en Sevilla, Tremecén y Meca.

tico, estaba en Túnez haciendo la oración en la mezquita, colocado letrás del imam, y de repente lanzó un grito sin darse cuenta de ello; no así los fieles circunstantes, los cuales, aterrorizados, perdieron el sentido; es más: las mugeres de las casas vecinas salieron á las azoteas para ver qué pasaba y también cayeron desvanecidas... « Yo, dice, fuí el que primero volví de mi desvanecimiento, pero no ví á ninguno de los que me rodeaban; sólo ví un rayo del cielo. Poco después salieron de su letargo los demás fieles y les pregunté qué les había pasado. A lo cual me replicaron: — Y á tí ¿qué te ha sucedido? porque has lanzado un grito que ha producido en nosotros lo que ves. — No sé que yo haya gritado, les respondí. »

Pero donde más explícitamente declara Abenarabi la índole patológica del trance extático, es al estudiar el grado místico de los estúpidos ó locos (البهلول). Parece que en ese capítulo (I, 322-6) quiere considerarlos como instrumentos pasivos é inconscientes del poder y de la sabiduría divina, de los cuales Dios se sirve para enseñar á los hombres en el momento del ataque patológico que sufren. Es más: confirma su interpretación diciendo que Mahoma experimentaba idénticos fenómenos, cuando le venía la inspiración divina, no pudiendo soportar sus efectos sin lanzar bramidos terribles como un camello, hasta que la inspiración cesaba. Pero añade Abenarabi que, pasado el trance, volvía á la normalidad consciente, porque Dios quería que pudiese explicar ordenadamente á los hombres lo que El le había revelado. No sucede así con todos los extáticos, y por eso Abenarabi los clasifica en tres grupos (I, 324): Forman el 1º aquellos para quienes el ataque es superior á sus propias fuerzas y los subyuga y domina en tal forma, que quedan privados de toda libertad y autonomía en sus actos, mientras dura el trance. Si éste se prolonga hasta el fin de su vida, reciben el nombre de *locos*¹. El 2º grupo

1. Más adelante añade que los místicos de este grupo, como lo fué Abuocal el Magrebí (ابو عقال) significa *El de los espasmos, El del estu-*

lo constituyen aquellos que conservan el uso de la razón pero tan sólo en lo que concierne á la satisfacción de las necesidades fisiológicas : son como los animales irracionales, pues las satisfacen instintivamente, sin reflexión. El alma racional ha huido de sus cuerpos, extasiada en la contemplación de la hermosura de Dios, y ha quedado sola el alma animal. Los ves que te están mirando, pero ellos no te ven. A estos se les denomina *inteligentes locos*, porque su locura no obedece á trastornos orgánicos, sino á la iluminación divina que, al apoderarse de ellos súbitamente, les arrebató el entendimiento, quedando éste oculto á los ojos de los hombres, aprisionado en la intuición de Dios. Son pues inteligentes sin inteligencia. El 3^{er} grupo lo forman aquellos á quienes el accidente frenético sólo les dura algún tiempo, y después que ha desaparecido el éxtasis, vuelven al uso de la razón y hacen ya vida normal con todo el mundo, sin que se advierta nada extraordinario en sus palabras y acciones. A este grupo perteneció el Profeta y los santos dotados de la gracia del éxtasis.

A estos tres grupos dice Abenarabi que hay que añadir el de aquellos místicos que en el éxtasis no dan muestra exterior alguna de ataque patológico ; su estado es idéntico estando extasiados, que en la vida normal. Sin embargo, el que los observe atentamente, advertirá con seguridad que algo les pasa en su interior, como si estuviesen escuchando á alguien que les hablara. « Suponte, dice Abenarabi, que uno está hablando contigo ; pero, de pronto, viene otra per-

por), son posesos en absoluto y que por esta razón no comen ni beben, desde que les domina el accidente, hasta que mueren. Así le ocurrió al citado Magrebí durante cuatro años en Meca. — Almacari (Edic. Cairo, 1302 H., III, 157) refiere también que entre los años 840-850 llegó á Tremecén una muger de Ronda que ni comía ni bebía ni orinaba ni defecaba ni tenía el flujo menstrual, y decía que durante el año se alimentaba. El sultán la encerró en una cámara de su palacio bien vigilada y observada por médicos, y así pasó un año entero. Añade después que lo mismo se refiere de una Aixa, natural de Argel.

sona á traerle una orden del rey. Tu interlocutor, entonces, dejará de hablarte, para escuchar la orden que le trae el mensajero, y después reanudará su conversación interrumpida. Si tú no hubieses visto al mensajero, pero hubieses notado que tu interlocutor parecía prestar oídos á alguien, habrías sospechado que algo extraño había allí que quitaba á tu interlocutor la atención á la conversación entablada. Cuántas veces observarás que uno te está hablando y de pronto le viene un pensamiento extraño á la conversación y notas ya que sus ojos se quedan como cristalizados. Tú sigues hablándole, pero ves que él no da muestras de seguir el hilo de tus palabras ; y entonces caes en la cuenta de que está pensando en algo distinto de tu conversación. » Hay finalmente otros cuya energía psíquica es tal, que pueden recibir la iluminación divina sin dejar de atender á lo que otro les está diciendo, dándose perfecta cuenta de ambas conversaciones, la humana y la divina. Cierra Abenarabi esta clasificación, refutando la doctrina de algunos sufíes que sostenían que sólo los profetas conservan el uso de los sentidos en el trance extático. Para él, el fenómeno es idéntico en todos los casos ; el único privilegio de los profetas consiste en que, después del éxtasis, vuelven siempre al uso normal de la razón, para que puedan ser útiles sus revelaciones á la humanidad. En cambio, los simples místicos pueden quedar privados del uso de la razón, más ó menos tiempo después, á veces, durante toda su vida. De estos últimos aporta Abenarabi copiosos y sugestivos casos muchos por los cuales puede apreciar el psicólogo fenómenos bien típicos de automatismo hipnótico y de doble personalidad, en sujetos que, privados de todas las funciones de relación conscientes, cumplían no obstante con las prácticas rituales de la religión musulmana. Es más : Abenarabi mismo refiere de sí propio un fenómeno de esta índole (*Alfotuhât*, I, 326) : « En la época en que yo desempeñaba el cargo de imam, experimenté personalmente este mismo trance, durante el cual yo hacía las cinco oraciones públicas y, según me referían después, yo cum-

plía exactamente las rúbricas prescritas para la oración, así en las palabras como en las obras, postrándome, arrodillándome etc., sin que yo me diese cuenta de nada de lo que merodeaba, ni de los fieles, ni del lugar en que estaba, ni de mi situación, ni de ningún objeto sensible ; y esto, por el dominio que sobre mí ejercía la intuición que me mantenía abstraído de mí mismo y de lo que no era yo. Me refirieron después, que, tan pronto como el momento de la oración pública era llegado, yo pronunciaba el invitatorio y decía la oración con los fieles, pero como si mis movimientos fuesen los de uno que duerme y no sabe lo que hace..... Sin embargo, en medio de aquel estado de inconsciencia, en algunos momentos, yo veía de un modo experimental mi propia esencia en medio de la luz universal y resplandor máximo, junto al trono de la Majestad divina, y que esa luz era la que en mi persona oraba y que yo, inmóvil, no era yo mismo ; y veía mi propia esencia ante el trono postrándose y arrodillándose, y entonces conocía que era yo el que me postraba y arrodillaba, como lo conocería uno quo estuviese soñándolo ; y mi mano se apoyaba en mi frente y yo me maravillaba de todo aquello, al conocer que aquello no era algo distinto de mí, pero tampoco era yo mismo. »

La salida del éxtasis ó el regreso á la vida consciente y normal no está descrita, que yo sepa, en las páginas del *Alfotuhát*. Solamente encuentro (I, 328) ligeras indicaciones generales que se reducen á distinguir dos modos en este fenómeno : « De la unión con Dios, unos vuelven y otros no ; y los que vuelven, ó lo hacen cuando y como quieren, por libérrima disposición de su voluntad, como Abumadián, ó por fuerza y necesidad violenta, como Abuyezid [Elbistamí]. »

El incompleto bosquejo de la psicología de Abenarabi, que acabo de trazar, pone de relieve, á mi juicio, dos caracteres típicos en el sistema de este místico murciano.

Es el primero la intensa huella neoplatónica que revela todo su metafísica. A nadie se ocultó, desde los comien-

zos de estos estudios sobre la filosofía arábica, cuánto debía á los alejandrinos el pensamiento musulmán. Pero creo que, hasta la fecha, las investigaciones de los especialistas habíanse ceñido demasiado estrechamente á buscar tal influencia en filósofos, como Avicena y Averroes, cuyo neoplatonismo es, por decirlo así, de segunda mano, ya que todo él deriva de los comentarios alejandrinos á la enciclopedia de Aristóteles. Yo creo que la genuina tradición plotiniana en la filosofía árabe debe ser buscada por otro camino : la copiosa é intrincada literatura de los sufíes, ixraquíes y demás sectas místicas, escudriñada metódicamente, dará los hilos conductores de esa tradición, hasta que se la pueda enlazar con sus inmediatos precedentes fuera del islam. Abenarabi es muy moderno, para que se le pueda considerar como uno de esos hilos; pero cabalmente esta circunstancia da á su plotinianismo un valor extraordinario, bajo otra relación, pues nos revela un caso no frecuente de supervivencia en la historia de las ideas : el de un musulmán que, educado en Occidente, y en pleno siglo XIII, repita con tal exactitud las ideas y hasta las palabras del autor de las *Enéadas*, que se le podría apellidar con razón el Plotino musulmán, de no haber existido un Jámblico, con quien le unen además sus extravagancias de taumaturgo y sus entusiasmos de vidente y profeta. Ahora bien : no será aventurado asegurar que, fuera del islam, no se encuentran, en la baja edad media, ejemplos tan flagrantes de imitación plotiniana. Hay que descender hasta el Renacimiento clásico para que Fletón y Ficino en Italia nos ofrezcan algo semejante.

El 2º carácter del sistema de Abenarabi es el diametralmente opuesto : la originalidad de su mística. No pretendo, entiéndase bien, atribuir á Abenarabi la creación en bloque de las doctrinas místicas de su *Alfotuhát*. Sería esto risible para todo el que conoce cuánta es la fuerza de la rutina imitativa en la historia de los sistemas, y especialmente en la edad media, tan habituada á los métodos

de tradición. Pero es que yo distingo entre el aparato externo y verbalista del *Alfotuhāt* y el caudal inmenso de análisis psíquicos que tras de aquel aparato se oculta. Lo primero, el tecnicismo verbal, la sistematización del método ascético-místico, su antifaz musulmán, no es de Abenarabi : todos los sufíes de su tiempo, como los de los siglos anteriores, lo usaban idénticamente, y él no se oculta para citar las autoridades en que se inspira, Algazel sobre todo, al lado de El-Coxairí, Elbistamí y otros sin número. Mas todo esto no obsta para que, una vez iniciado Abenarabi en lo que pudiéramos llamar la técnica del misticismo, haya podido ser originalísimo en sus experiencias personales de la vida interior. No necesitan los extáticos religiosos maestro alguno, sino para evitar las extraviadas interpretaciones que, abandonados á sí mismos, pudieran dar á sus experiencias, desviándolas, de la dogmática ortodoxa. La semejanza y aun la identidad que se advierte entre los análisis psicológicos de todos los místicos no es, pues, siempre fruto de la imitación directa : se trata más bien de un paralelismo muy explicable por la homogeneidad de los medios empleados, homogeneidad que, á su vez, habrá de explicarse por imitación remotísima de métodos ascéticos cuya filiación cristiana es evidente, al menos en lo que atañe á la mística musulmana. Por esto he prescindido de comparar la tercera parte de mi estudio, la psicología mística de Abenarabi, con la del autor de las *Enéadas*, por más que su semejanza es á veces deslumbradora, sobre todo en lo que se refiere á la inconsciencia del éxtasis¹, á la emoción de dulce embriaguez que le acompaña² y á la visión intuitiva³. Y es que la manera personalísima con que Abenarabi describe sus trances, el tono de sinceridad que da á sus análisis y el esmero con que procura

1. Cfr. *Enn.*, VI, 7, 35 y 9, 7 : ἀγνοήσαντα τὰ πάντα..... ἀγνοήσαντα δὲ καὶ αὐτὸν ἐν τῇ θείᾳ ἐκείνου γενέσθαι.

2. Cfr. *Enn.*, VI, 7, 35 et passim.

3. Cfr. *Enn.*, VI, 9, 11.

señalar casi siempre las circunstancias de lugar y tiempo en que los fenómenos descritos le acaecieron, excluyen toda sospecha de imitación literaria directa. La psicología mística es, pues, bajo este aspecto experimental, lo más personal y propio de su sistema : como que no es otra cosa que una historia de su propia vida psico-física, interpretada á la luz de la teología musulmana. Esta interpretación es lo imitado de otros autores sufíes. Aquella historia, en cambio, es, como todo lo vivo, de una espontaneidad incommunicable : es un trozo de realidad vivida, y no con una vida de tonos débiles, sino exaltada hasta el grado sumo de su tensión, ya que, según ha observado discretamente A. Godfernaux¹, la vida de los extáticos ocupa el sumo grado de hipertensión anormal en la serie indefinida de estados psíquicos por los cuales se revela á diario la energía vital de los hombres normales y equilibrados.

1. Cfr., *Sur la psychologie du mysticisme*, Rev. Phil., febr. 1902.

APÉNDICE

رسالة في معرفة النفس والروح

للشيخ الأكبر

محي الدين

ابن

عربي

(f. 1 r.) هذه رسالة في معرفة النفس والروح * تأليف امام المحققين
وسلطان * العارفين عارف وقته * ونتيجة¹ عصره الشيخ الأكبر * محي
الدين محمد الحاتمي : اندلسي الطائي

(f. 1 v.) بسم الله الرحمن الرحيم * الحمد لله الذي زين : قلوب
خواص عبده بنور الولاية وربى ارواحهم بحسن العناية وفتح باب
التوحيد على العلماء العارفين مصباح الدراية والصلاة على محمد سيد
المرسلين صاحب الدعوة والرعاية وعلى اله سكان حرم الحماية أما بعد
فهذه رسالة حررتها في علم النفس ورتبتها على خمسة فصول الاول في
اثبات ان جوهر النفس مغاير لجوهر البدن وفي بيان شرح النفس
على سبيل الاختصار الفصل الثاني في بيان كيفية تصرفها في البدن
الفصل الثالث في بقاء النفس بعد خراب البدن وبيان مراتبها في
السعادة والشقاوة الفصل الرابع في بيان (f. 2 r.) قابليتها للعلوم
وبيان احتياجها الى العلوم الفصل الخامس في بيان طريق حصول
العلوم بها

1. Códice نتيجة. — 2. Dificilmente legible. — 3. Códice ذين.

الفصل الاول في اثبات ان جوهر النفس¹ مغاير لجوهر البدن وفي بيان شرح النفس على سبيل الاختصار

اعلم ان هذه الرسالة مشتملة على اهم المطالب وهو معرفة الانسان نفسه وما يؤل اليه حاله لان معرفة الانسان نفسه مرقاة الى معرفة ربه تعالى كما اشار اليه شارع العرب والعجم صلوات الله وسلامه بقوله من عرف نفسه فقد عرف ربه فلا بد ان المراد بالنفس² ما يشير كل احد بقوله انا واختلف اهل العلم لان المشار اليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس ام غيره اما الاول ففاسد ورأى باطل و القائلون بانه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا فمنهم من قال انه جسم ومنهم من قال انه جسماني اى قائم بالجسم ومنهم من قال انه غير جسم ولا جسماني بل هو جوهر روحاني فاض على هذا القلب و احياء واتخذة آلة على اكتساب المعارف و العلوم حتى (f. 2 v.) يستكمل جوهره بها ويصير عارفا بربه عالما بحقايق مخلوقاته فيستعد بذلك الرجوع الى حضرته وليا من اوليائه في سعادة لا نهاية لها هذا هو مذهب الحكماء الالهيين والعلماء الربانيين واصحاب المكاشفة فانهم شاهدوا جواهر انفسهم عند اسلاخهم عن ابدانهم واتصالهم بالانوار الالهية اعلم ان الله تعالى خلق الانسان من شيئين مختلفين احدهما الجسم المظلم الكثيف الداخلى تحت الكون والفساد المؤلف الترابى الذى لا يتم امره الا بغيره والاخر هو النفس الجوهر الفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للالات والاجسام و الله تعالى ركب الجسد من اجزاء الغذاء ورباه باجزاء

1. Esta palabra al margen. — 2. Códice فلا بد ان يان — 3. Desde الكون والفساد المؤلف الترابى الذى لا يتم امره الا بغيره والاخر هو النفس الجوهر الفرد المنير المدرك الفاعل المحرك المتمم للالات والاجسام و الله تعالى ركب الجسد من اجزاء الغذاء ورباه باجزاء

الدما ومهد قاعدته وسوى اركانه وعين اطرافه واطهر جوهر النفس من امره الواحد الكل المفيد ولا اعنى بالنفس القوة الطالبة للغذاء الساكنة في الكبد ولا القوة المتحركة للغضب والشهوة ولا القوة الساكنة في القلب المولدة للحياة فان هذه (f. 3 r.) القوة تسمى روحا حيوانيا والحس والحركة والشهوة والغضب من جنده وتلك القوة الطالبة للغذاء الساكنة في الكبد بالتصرف في الغذاء يقال لها روحا طبيعيا والهضم والدفع من صفاتها والقوة المصورة المولدة والنامية وباقي القوى قلنسوبة كلها خوادم الجسد والجسد خادم الروح الحيوانى وانما اعنى بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد الذى ليس من شأنه الا التذكر والتحفظ والتفكر والتمييز والروية يقبل جميع المعلوم ولا يملّ عن ابول الصور المجردة المعرّة عن المواد وهذا الجوهر رئيس الارواح وامير القوى والكل يخدمونه ويمثلون امره وللنفس الناطقة اعنى هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص فالحكماء يسمّون هذا الجوهر بالنفس الناطقة والقران يسمّيه بالنفس المطمئنة والروح الامرى (f. 3 v.) والمتصوفة يسمّونه بالقلب والخلاف في الاسامى والمعنى واحد لا خلاف فيه فالقلب والروح والمطمئنة عندنا كلها اسامى النفس الناطقة والنفس الناطقة جوهر الحىّ الفعّال المدرك اعلم ان القائلين يعبرون عن هذا الجوهر النفس بعبارات مختلفة ويرون فيها اراء متقاربة والمتكلمون المعروفون بعلم الجدل يعدون النفس جسما ويقولون انها جسم بازاء هذا الجسم الكثيف ولا يرون الفرق بين الروح والجسد الا باللطفة والكثافة وبعضهم يعد الروح عرضا وبعض الاطباء يميل الى هذا القول وبعضهم يرى الدم روحا وكلهم فعنوا بقصور نظرهم على

تحييهم وما طلبوا القسم الثالث وأعلم أنت أن القسمة ثلاثة الجسم والعرض والجوهر الفرد فالروح¹ الحيوانى جسم لطيف كانه سراج مشتعل موضوع فى زجاجة القلب اعنى ذلك (f. 4 r.) الشكل الصنوبرى المعلق فى الصدر والحياة ضوء السراج والدم دهنه والحس والحركة نورة والشهوة حرارته والغضب دخانه والقوة الطالبة للغذاء الكائنة فى الكبد خادمه وحارسه وهذا الروح يوجد عند جميع الحيوانات لانه مشترك بين البهائم والانسان وهو جسم واثارة اعراض وهذا الروح لا يهتدى الى العلم ولا يعرف طريق المصنوع ولا حق الصانع وانما هو خادم اسير يموت بموت البدن لو يزيد دهن الدم ينطفى ذلك السراج بزيادة الحرارة ولو تنقص ينطفى بزيادة البرودة وانطفاء سبب موت البدن وليس خطاب البارى سبحانه وتعالى ولا تكليف الشارع بهذا الروح لان البهائم وسائر الحيوانات غير مكلفين ولا مخاطبين باحكام الشرع والانسان انما يكلف ويخطب لاجل معنى اخر وجد عنده وذلك المعنى (f. 4 v.) هو النفس الناطقة والروح المطمئنة وهذا الروح ليس بجسم ولا عرض لانه من امر الله تعالى كما اخبر الله تعالى قل الروح من امر ربي قال يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية وامر البارى ليس بجسم ولا عرض بل هو قوة الهية مثل العقل الاول الذى هو القلم والنفس الكلى الذى هو اللوح وغيرهما من المفارقات كما قال بعض العلماء أعلم يا اخى ان نفسك قوة من قوى النفس الكلية الفلكية لا هى كلها ولا منفصلة عنها كما ان جسداك جزء من جسم عالم الاجساد لا هو كله ولا منفصل عنه وهى الجواهر المفردة المفارقة للمواد بل هى صور مجردة معقولة غير محسوسة

1. Códice الروح. — 2. Códice العلم. — 3. Códice منه.

والروح والقلب من قبيل تلك الجواهر ولا تقبل الفساد ولا تنفنى ولا تموت بل تفارق البدن وتنتظر العود اليه في يوم القيامة كما ورد الشرع وقد صوّ في العلوم الحكيمة بالبراهين (f. 5 r.) القاطعة والدلائل الواضحة ان الروح الناطق ليس بجسم ولا عرض بل هو جوهر ثابت دائم غير فاسد ونحن نستغنى عن تكرار البرهان وتعدد الدلائل فمن اراد تصحيحها فليراجع الكتب اللآيقة بذلك الفن ولما اضاف الله تعالى الروح الى امره وعزته فقال ونفخت فيه من روحي وقال قل الروح من امر ربي وقال ونفخنا فيه من روحنا فبالله تعالى اجل من ان يضيف الى ذاته جسما او عرضا لحسنتهما وتغييرهما وسرعة زوالهما وفسادهما فلما وجدنا هذه الايات والبراهين العقلية علمنا ان الروح جوهر فرد كامل حتى يتولد منه صلاح الدين وفساده والروح الطبيعي والحيواني وجميع القوى البدنية من الظاهرية والباطنية كلها من جنوده وان هذا الجوهر يقبل صور المعلومات وحقائق الموجودات من غير اشتغال باعيانها واشخاصها (f. 5 v.) فان النفس قادرة على ان تعلم حقيقة الانسانية من غير ان يرى عيانا كما انها علمت الملائكة والشياطين وما احتاجت الى رؤية اشخاصها قال قوم من المتصوفة ان للقلب عينا كما للجسد فيرى الظاهر بالعين الظاهرة ويرى الحقائق بعين القلب وقال النبي صلى الله عليه وسلم ما من قلب لا وله عينان يدرك بهما الغيب فاذا اراد الله تعالى بعبد خيرا فتم عينى قلبه ليرى ما هو غايب عن بصره وقال بعض الحكماء من اهل السنة اعلم ان العين عيان ظاهرة وباطنة فالظاهرة من عالم الحس والباطنة من عالم اخر وهو عالم الملكوت ولكل من العينين شمس

1. Códice علمن. — 2. Desde النفس فان hasta اشخاصها al margen.

تصير بها كاملة الابصار احدهما ظاهرة والاخرى باطنة فالظاهرة من عالم الحس وهى الشمس المحسوس والباطنة من عالم الملكوت وهى القرآن وبهما انكشف لك اسرار القرآن انكشافا تاما فقد انفتح لك اول باب الملكوت وفى هذا العالم عجائب يستحق بالاضافة اليها عالم الشهادة ومن لم يسافر الى هذا العالم فهو بهيمة ويعد محروما عن خاصية (f. 6 r.) الانسانية فهو ضال بل اضل من البهيمة ولذلك قال الله تعالى اولئك كالانعام بل هم¹ اضل وهذا الروح لا يموت بموت البدن لان الله تعالى يدعو الى بابه يقول² ارجعى الى ربك وانما هو يفارق ويعرض عن البدن فمن اعراضه يتعطل اخوان القوى الحيوانية والطبيعية فيسكن المتحرك فيقال لذلك السكون موت واهل الطريقة اعنى الصوفية يعتبرون³ عن الروح بالقلب واذا كان الروح من الامر الالهى فيكون فى البدن كالغريب ويكون وجهه الى اصله و مرجعه اليه

الفصل الثانى فى بيان كيفية تصرفها فى البدن

اعلم ان الله تعالى خلق البدن آلة للروح والروح مقبل على البدن مقيد له ومتعلق به تعلق التدبّر والتصرف واول ما يظهر من نورة على الدماغ لان الدماغ منظره الخاص اتخذ من مقدمه حارسا ومن وسطه وزيرا ومن اخره خزانة وخازنا وحافظا ومن جميع الاعضاء رجالا وركبانا (f. 6 v.) ومن الروح الحيوانى خادما ومن البدن مركبا ومن الدنيا ميدنا ومن الحياة مالا ومن الحركة تجارة ومن العلم رحبا ومن الاخرة مقصدا ومرجعا ومن الشريعة طريقة ومنهجها ومن الحواس جواسيس واعوانا ومن الدين درعا ومن العقل استارا والنفس بهذه

1. Códice بلهم — 2. Códice فقول — 3. Códice يعتمدون.

الصفة اقبلت على هذا الشخص الكثيف ووجهها الى بارئها لا تشغل في مدة هذا السفر لا بطلب العلم لان يكون حلية في دار الآخرة لان حلية المال والبنين زينة المحال الدنيا كقوله تعالى المال والبنون زينة الحيوّة الدنيا فكما ان العين مشغولة برؤية المنظورات والسمع مواظب على الاستماع لاصوات واللسان مميز لتركيب لاقوال والروح الحيوانى مريد للذات الغضبية والروح الطبيعى محب للذات الاكل والشرب فالروح المطمئنة اعنى القلب لا يريد الا العلم ولا يرضى الا به يعلم ويتعلّم طول عمره ويتجلى بالعلم جميع ايامه الى (f. 7 r.) وقت مفارقتة ولو يقبل على امر اخر دون العلم فانما يقبل عليه لمصلحة البدن لا لمراتاته ومجته اصله

الفصل الثالث في بقاء النفس بعد خراب البدن وبيان مراتبها في السعادة والشقاوة

اعلم ان الجوهر الذى هو الانسان في الحقيقة لا تنفى بعد الموت ولا يبلى بعد المفارقة عن هذا الجسم بل هو باق ببقاء الجسد (sic) خالقه تعالى وذلك لان جوهر اقوى من البدن لانه متحرك هذا البدن ومدبرة ومتصرف فيه والبدن منفعل عنه تابع له فاذا لم يضر مفارقتة عن البدن ووجوده مثاله¹ ان من كان مالكا لشيء ومتصرفا فيه فاذا بطل ذلك الشيء لم يبطل المالك ببطلانه ولهذا فان الانسان اذا نام بطل عنه الحواس والادراكات وصار ملقى كالسيت فان البدن له حالة شبيهة بحال الموتى كما قال عليه السلام النوم اخو الموت ثم ان الانسان في نومه يدرك الغيب في المنامات الصادقة حيث (f. 7 v.) لا تيسر له في اليقظة فذلك برهان قاطع

نَوْمُ اخ 2. Códice — ومثاله 1. Códice

على ان¹ الروح غير محتاج الى هذا البدن بل لا تضعف بمفارقة البدن ويتقوى بتعطله فاذا مات البدن تخلص جوهر النفس عن حبس البدن فاذا فارقت عن حبس البدن لا تخلو عن ثلاثة اقسام لانها اما ان يكون كاملة في العلم والعمل او ناقصة في العلم والعمل واما ان يكون ناقصة في العمل كاملة في العلم او بالعكس اما الكاملون في العلم والعمل فهم السابقون ولهم الدرجة القصوى في جنات النعيم فيختلفون² من العوالم الثلاثة بعالم الغيب³ ويجتذبون الى الانوار الالهية والملا الأعلى بجذاب الابرة الى جبل عظيم من المغناطيس فنودي من ملا اعلا يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي واما الذين قد انحطت رتبهم من درجة هؤلاء الكاملين علما وعملا وهم المتوسطون فيكونون اما كاملين في العلم (f. 8 r.) دون العمل⁴ اما الكاملون في العلم دون العمل فهم يكونون محبوبين من العالم العلوى مدة⁵ حتى ينكشف عنهم تلك الهيئات الظلمانية التي حصلت بسبب الاعمال الردية التي كانوا يعملونها في حياتهم في الدنيا ويتقرر فيهم الحياة النورية قليلا قليلا فيستخلصون الى عالم القدس ويأحقون الى هؤلاء السابقين واما الكاملون في العمل دون العلم من قسم المتوسطين وهم المتزهدون من اهل الشرايع الذين يعملون الصالحات ويؤمنون بالله واليوم الآخر ويتبعون الانبياء عليهم السلام فيما امروا ونهوا عنه ولكن لا يكون لهم حظ زيادة حظ من حقائق العلوم ولا يعرفون

1. Estas tres últimas palabras al margen. — 2. Códice فيختلفون. — 3. Códice العون. — 4. Seguramente que el copista omitió por olvido el segundo extremo de esta proposición disyuntiva, que sería : او بالعكس. — 5. Códice مرة.

اسرارها ولا اسرار¹ التنزلات الالهية وتاويلاتها فهم اذا تخلصوا من ابدانهم انجذبت نفوسهم الى الافلاك وعرجوا الى السموات فشاهدوا جميع ما قيل لهم في الدنيا من (f. 8 v.) اوصاف الجنة في غاية الشرف والرتبة يلبسون فيها من سندس واستبرق وحلوا اساور من فضة متكئين فيها على الارائك لا يرون فيها شمسا ولا زهريرا واما الناقصون في العلم والعمل فهم النازلون في المرتبة السفلى المغسوسون في بحر ظلمات الآثام المنكثون² في قعر الاجرام العنصرية المتخبون³ بالحلول في دار البوار جهنم فهذا شرح مراتب الارواح البشرية بعد المفارقة عن الاجسام والمهاجرة الى دار الاخرة

الفصل الرابع في بيان قابليتها للعلوم وبيان احتياجها الى العلوم اعلم ان العلوم كثيرة بالقوة⁴ في جميع النفوس الانسانية وكلها قابلة لجميع العلوم وانما تقوّت نفس من النفوس حظها منها بسبب طا وعرض عارض يعرض عليها من خارج كما قال النبي عليه السلام (f. 9 r.) ان الله تعالى خلق للانسان حنيفا فاختلهم الشيطان فالنفس الناطقة الانسانية اهل لاشراق النفس الكلى عليها ومستعدة لقبول⁵ الصور المعقولة عنها بقوة الطهارة⁶ الاصلية وصفاتها لاولية وذلك عرض بعضها في هذه الدنيا ويمتنع عن ادراك الحقائق بسبب امراض مختلفة واعراض شتى ويبقى بعضها على الصحة الاصلية بلا مرض وفساد وتقبل العلوم ابدا ما دامت حيّة فالنفوس الصحيحة هي النفوس النبوية القابلة للوحي والقابلة على اظهار المعجزة والتصرف في عالم الكون والفساد فان النفوس اطباء لنفوس ودعاة الخلق الى صحة

1. Códice الاسرار. — 2. Códice المنكثون. — 3. Códice المتخبون.
— 4. Códice القوة. — 5. Códice القبول. — 6. Esta palabra al margen.

الفطرة وأما النفوس المريضة في هذه الدنيا الدنية فصاروا على مراتب بعضهم تآثر بهرض المنزل تآثروا ضعيفا وبذا غمام¹ النسيان من جواهرهم فيشتغلون بالتعلم ويطلبون الصحة الاصلية فيزول مرضهم² بادنى معالجة (f. 9 v.) وينقشع اى ينكشف غمام نسيانهم باقل تذكر وبعضهم يتعلمون طول صهرهم ويشغلون بالتحصيل والتصحيح جميع ايامهم ولا يفهمون شيا لفساد امزجتهم فان المزاج اذا فسد لا يقبل العلاج وبعضهم يتذكرون ويثسون ويرتاضون ويجدون نورا قليلا واشراقا ضعيفا وهذا التفاوت انما ظهر من اقبال النفوس على الدنيا واستغراقها فيها بحسب قوتها وضعفها واذا زال مرضها تعلم انها كانت عالمة باول فطرة وصافية في بداية الاختراع وانما جهلت لانها مرضت بصحة الجسد الكثيف والاقامة بهذا المنزل الكدر والمحل المظلم بل فاتها العلم الاصلى الغريزى بطريان المرض هو اقبالها على تربية الجسد وتمهيد قاعدته ونظم اساسه ولاب المشفق لولده اذا قبل على رعاية الولد اشتغل بمهماته وينسى جميع الامور ويكتفى بامر واحد وهو امر الولد فان النفس لشدة شفتتها اقبلت على هذا الشخص واشتغلت بعمارته ورعايته ولاهتمام بمصالحه (f. 10 r.) واستغرقت في بحر الطبيعة بسبب ضعفها فاحتاجت في اثناء العمر الى التعلم طلبا لتذكّر ما قد نسيت وطلبا لوجدان ما قد فقدت وليس التعلم الا رجوع النفس الى اصلها والى اخراج ما في القوة الى الفعل طلبا لتكميل ذاتها ونيل⁴ سعادتها واذا كانت النفس ضعيفة لا تهتدى الى حقيقة اهليتها تمتسك وتعتصم بمعلم مشفق عالم كامل وتستغيث اليه ليعينها

1. Códice عماء. — 2. Estas dos últimas palabras al margen.
— 3. Códice استفراقها. — 4. Códice ونيلي.

على طلب مرادها وما هو لها كالمريض الذى يكون جاهلا بمعالجة
 ويعلم ان الصحة شريفة محمودة مطلوبة فيرجع الى طبيب مشفق
 ويعرض حاله عليه ليعالجه ويزيل عنه مرضه وقد راينا عالما يمرض بمرض
 خاص كالراس والصدر فتعرض نفسه على جملة العلوم وينسى جميع
 معلوماته ويستتر في حافظته وذاكرته جميع ما حصل في سابق عمره فاذا
 صح فعاد الشفا اليه بزوال النسيان عنه ويرجع النفس الى معلوماتها
 فتذكر ما قد نسيت (f. 10 v.) في ايام المرض فعلنا ان العلوم ما
 فئت وانما نسيت والفرق بين المحو والنسيان فان المحو فناء النفوس
 والرسوم والنسيان لباس النفوس والرسوم فيكون كالغمام والسحاب
 السائر لنور الشمس عن ابصار الناظرين لا كالغروب الذى
 هو اختفاء الشمس من فوق الارض الى اسفل فالتعلم هو ازالة المرض
 العارض من جوهر النفس لتعود الى ما علمت في اول الفطرة فاذا
 عرفت السبب في مواد التعلم وحقيقة النفس فاعلم ان النفوس المريضة
 تحتاج الى التعلم وانفاق العمر في تحصيل العلوم واما النفس التي
 يخف مرضها ويكون علمتها ضعيفة وسترها دقيقا وغمامها رقيقا ومزاجها
 صحيحا لا تحتاج الى زيادة تعلم وطول تعب بل يكفيها ادنى تفكير
 لانها ترجع بالتفكير الى اصلها وتطلع على مخفياتها فيخرج ما فيها
 بالقوة الى الفعل ويصير ما هو مركز فيها جلية عليها فيتم امرها ويكمل
 شأنها وتعلم اكثر الاشياء في اقل ايام وتعب بتميز العلوم حسن النظام
 فيصير (f. 11 r.) عالما كاملا متكليا يشفى 1 بالاقبال على النفس الكلى
 وتستفيض بالاستقبال على النفوس الجزئية وتقطع عرق الحسد واصل
 الحقد وتعرض عن فضول الدنيا واذا وصلت الى هذه المرتبة فقد علمت

1. Códice يستفى 3. — 2. Códice انت فان 2. — 3. Códice يستفى 3.

ونجت وفازت فهذا هو المطلوب لجميع الناس فان النفس اذا تعلمت وارتاضت بالعلم والعمل ثم تفكر في معلوماتها شرط التفكير ينفث عليها باب الغيب كالتاجر الذي يتصرف في ماله شرط التجارة ينفث عليه ابواب¹ الربح واذا سلك طريق الخطا يقع في مهالك الخسران فالتفكير اذا سلك سبيل الصواب يصير من ذوى الالباب وينفتح روية من عالم الغيب في قلبه فيصير عالما كاملا عاقلا ملهما مويدا كما قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة

الفصل الخامس في بيان طريق حصول العلوم

اعلم ان علم الانسان يحصل (f. 11 v.) من طريقين احدهما من التعلم الانساني والثاني الرباني اما الطريق الاول فهو التعلم الانساني فطريق مسلك محسوس يقربه جميع العقلاء وهذا التعلم يكون على وجهين احدهما من خارج وهو التحصيل بالتعلم والاخر من داخل وهو الاشتغال بالتفكير والتفكير في الباطن بمنزلة التعلم في الظاهر فان التعلم استفادة النفس عن الشخص الجزئي والتفكير استفادة النفس الكلى والنفس الكلى اشد تأثرا واغوى تعلما من جميع العلماء والعقلاء واذا غلبت القوى البدنية على النفس يحتاج المتعلم الى زيادة التعلم في طول المدة وتحمل المشقة والتعب في طلب الفائدة واذا غلبت نور القلب على اوصاف الحس يستغنى الطالب بقليل التفكير عن كثير التعلم فان النفس القابل يجد من الفوائد بتفكير ساعة ما لا يجد نفس الجاهل بتعلم سنة فاذا بعض الناس يحصلون العلم بالتعلم وبعضهم بالتفكير (f. 12 r.) والتعلم يحتاج الى التفكير فان الانسان لا

1. Esta palabra al margen. — 2. El código لتصلون; pero debajo y de la misma mano dice يحصلون, y debajo de esta correccion añade بيان.

يقدر ان يتعلم جميع الاشياء من الجزئيات والكليات بل يتعلم شيئا ويستخرج بالتفكر من العلوم شيئا واكثر العلوم النظرية والصنائع العلمية استخرجها نفوس الحكماء بصفاء¹ ذهنهم وقوة فكرهم من زيادة تعلم وتحصيل ولولا ان تستخرج بالتفكر شيئا من معلومه الاول لكان يطول* الامر على الناس اما الطريق الثانى وهو التعليم الربانى وذلك على وجهين الاول القاء الوحي وهو ان النفس اذا كملت بذاتها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والامل ويتفصل نظرها عن الشهوات الدنيوية وتقبل بوجهها على بارئها ومنشأها وتتمسك بوجود مبتدعها وتعتمد على فيض نوره والله تعالى بحسن عنايته يقبل على تلك النفس اقبالا كلياً وينظر عليها نظرا الهيا ويتخذ منها لوحا ومن العقل* الكلى قلما وينقش فيها جميع علومه ويصير العقل* الكلى كالمعلم والنفس المقدس كالتعلم فيحصل جميع (f. 12 v.) العلوم لتلك النفس وينقش فيها جميع الصور من غير تفكر وتعلم ومصدق هذا قول الله تعالى لنبيه وعلمك ما لم تكن تعلم لاية فعلم الانبياء اشرف مرتبة من جميع علوم الخلايق لان حصوله من الله تعالى بلا واسطة ووسيلة وبيان هذا يوجد فى قصة ادم والملائكة فانهم تعلموا طول عمرهم وحصلوا كثير العلوم حتى صاروا اعلم المخلوقات واعرف الموجودات وادم لما جاء ما كان عالما لانه ما تعلم وما راي معلما فتفاخرت الملائكة عليه وتجبروا وتكبروا وقالوا نحن نسبه بمحمدك ونقدس لك ونعلم حقائق الاشياء فرجع ادم الى باب خالقه واقبل بالاستعاذة* على الرب تعالى فعلم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فصغر حالهم عند ادم وقل علمهم وانكسرت سفيهة

1. Códice بصفاء. — 2. El códice يطلول. — 3. El códice dice الفعل.
— 4. Idem. — 5. Códice بالاستعاذة

جبروتهم فغرقوا¹ في بحر الفخر وقالوا لا علم لنا الا ما علمتنا فقال تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم فانباهم ادم عن مكتومات (f. 13 r.) العلم ومستورات الامر فتقرر الامر عند العقلاء ان العلم الغيبي المتولد عن الوحي اقوى واكمل العلوم المكتسبة وصار علم الوحي للانبياء وحق الرسل حتى اغلق الله تعالى باب وحى في عهد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين واعلم الناس وافصح العرب والعجم وكان يقول اذنبني ربي فاحسن بادبي وقال لقومه انا اعلمكم بالله واخشاكم من الله تعالى وانما كان عليه اشرف واكمل واقوى لانه حصل عن التعليم الرباني وما اشتغل قط² بالتعلم الانساني³ فقال الله تعالى علمه شديد القوى والثاني الالهام والالهام تنبيه⁴ النفس الكلى للنفس الجزئي الانساني على قدر صفاته⁵ وقوله وقوته واستعداده والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علما نبويا والذي يحصل من الالهام يسمى علما لدنيا والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري تعالى وانما هو كالضوء من السراج الغيب (f. 13 v.) يقع على كل صاف فارغ لطيف وذلك ان العلوم كلها محصورة معلومة في جوهر النفس الكلى الاولى الذي هو من الجواهر المفارقة⁶ الاولى المحضة وهو بالنسبة الى العقل الاول كنسبة حوا الى ادم عليهما السلام وقد بين ان العقل الكلى اشرف واكمل واقوى واقرب الى الباري تعالى من النفس الكلى وهو اعز والطف واشرف من سائر المخلوقات فمن افاضة العقل الكلى يتولد

1. Códice فغرقوا. — 2. ما falta en el Códice; pero así consta en el texto alcoránico, II, 30. — 3. Esta palabra está al margen. — 4. Códice الانسان. — 5. Esta palabra está al margen. — 6. Códice صفاته. — 7. Códice المفارقة. — 8. Esta palabra al margen.

الوحي ومن اشراق النفس الكلى يتولد لالهام فالوحي حلية لانبياء
والالهام زينة لاولياء وكما ان النفس دون العقل فالولى دون النبى
فلذلك لالهام¹ دون الوحي فهو ضعيف بالنسبة الى الوحي وقوى
بالاضافة الى الرويا فالعلم علم الانبياء ولاولياء فاما علم الوحي فهو
خاص بالرسل موقوف عليهم كما كان لادم وموسى وابراهيم وغيرهم من
الرسل صلوات الله عليهم اجمعين والفرق بين الرسالة والنبوة فان
النبوة هو قبول النفس (f. 14 r.) القدس حقايق المعلومات والمعقولات
الى المستفيذين والمتبايعين² والعلم اللدنى يكون لاهل النبوة والولاية
كما حصل للخضر عليه السلام حيث اخبره الله تعالى عنه فقال
وعلمناه من لدنا علما وقال امير المؤمنين³ على رضى الله عنه ان
النبى صلوات الله عليه وسلامه ادخل لسانه فى فمى فانفتح فى
قلبى الف باب من العلم ومع كل باب الف باب فاذا اراد الله
بعد خيرا رفع الحجاب بينه وبين النفس الكلى الذى هو اللوح
فيظهر فيها اسرار بعض المكنونات وينتقش فيها معانى تلك المكنونات
فتعبر النفس عنها كما شاء الى من يشا من عبادة وحقيقة الحكمة تنال
من العلم اللدنى وما لم يبلغ النفس هذه المرتبة لا يكون حكيما⁴ لان
الحكمة من مواهب الله تعالى يوتى الحكمة من يشا ومن يوتى
الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وهم الواصلون مرتبة العلم اللدنى
المستغنون عن كثرة التحصيل وتعب التعلم فيتعلمون قليلا ويعلمون

1. Códice لالهام. — 2. Estas tres últimas palabras no tienen evidentemente relación con la frase anterior; y como además falta la definición de la *رسالة* que debía venir tras de la de *النبوة*, sospecho que el copista debió omitir quizá una línea que no me atrevo á suplir. — 3. Esta palabra está al margen. — 4. Al margen; pero dice *المتقين*, anuque borrado por el mismo copista. — 5. Esta palabra, entre líneas; pero *حكما* por error.

كثيرا ويتعبون يسيرا (f. 14 v.) ويستريحون طويلا واعلم ان الوحي اذا انقطع وباب الرسالة اذا انسدت استغنى الناس عن الرسل واطهار الدعوة بعد تصحيح المحجة وتكميل الدين¹ كما قال الله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وليس من الحكمة اظهار زيادة الفائدة من غير حاجة واما باب الالهام فلا يسد ومدد النفس الكلى لا ينقطع لدوام ضرورة النفوس و حاجتها الى تأكيد وتذكير فكما ان النفوس استغنوا عن الرسالة والدعوة احتاجوا الى التذكير والتنبيه لاستغراقهم في الوسوس والشهوات و الله تعالى اغلق باب الوحي لان ما اتى به نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من الكتاب والسنن مشتمل على جميع ما يحتاج اليه من امر الدنيا والاخرة فصلح لجميع الاعم في جميع الازمان والفرق ويغنى عن احوال اخر لاستحسان العقول وتلقى الطباع السليمة ووفاء الغرض وفتح باب الالهام جمعه ورتب المراتب ليعلم ان الله لطيف بعباده يرزق من يشاء بغير حساب والله تعالى (f. 15 r.) اعلم بمقائق الامور الدنيوى والاخرى تمت الرسالة بحمد الله وعونه :

1. Códice بعد استغنى الناس عن الرسل واطهار الخ. Pero estas palabras repetidas estan borradas por el copista mediante puntos rojos. — 2. Códice استغنه. — 3. Desde التذكير فكما hasta al margen.

TRATADO ACERCA DEL CONOCIMIENTO DEL ALMA Y DEL ESPÍRITU

POR

el doctor MAXIMO MOHIDÍN ABENARABI

Este es el *Tratado sobre el conocimiento del alma y del espíritu*, obra del príncipe de los místicos especulativos y rey de los videntes, el único que en su tiempo mereció por antonomasia este nombre y en quien todo su siglo se sintetiza, el doctor máximo, Mohidín Mohámed, de la tribu de Hátim, español, de la tribu de Tay.

En el nombre de Dios, el misericordioso y compasivo.

Gloria á Dios que hermosea los corazones de sus siervos elegidos con la lumbre de la santidad y educa sus espíritus con solicitud bondadosa y abre la puerta de la intuición del *Uno* á los sabios videntes con la lámpara de la ciencia racional.

Bendiga Dios á Mahoma, señor de los profetas, á quien toda invocación y todo honor corresponde de derecho, y bendiga así mismo á su familia, habitante de la Ciudad santa y sagrada [de la Meca].

He escrito este tratado acerca de la ciencia del alma y lo he ordenado en cinco capítulos :

1º Demostración de que la sustancia del alma es distinta de la del cuerpo, y explicación compendiosa del sentido de la palabra *alma*.

2º Exposición del modo de obrar del alma en el cuerpo.

3º De la supervivencia del alma después de la destrucción del cuerpo, y explicación de los diferentes rangos de felicidad é infelicidad [que ha de ocupar].

4° Aptitud del alma para adquirir las ciencias, y necesidad que de éstas tiene.

5° Método para la adquisición de las ciencias por el alma.

CAPITULO 1°

DEMOSTRACIÓN DE QUE LA SUSTANCIA DEL ALMA ES DISTINTA DE LA DEL CUERPO, Y EXPLICACIÓN COMPENDIOSA DEL SENTIDO DE LA PALABRA « ALMA ».

Has de saber que este tratado versa sobre la cuestión más digna de preocupar al hombre : conocerse á sí mismo y lo que es consecuencia de este conocimiento, pues la ciencia de su propia alma sirve al hombre como de escalera para subir hasta el conocimiento de su Señor. Así lo da á entender el Legislador de todos los pueblos árabes y no árabes [Mahoma], cuando dice : « Quien conoce á su propia alma, conoce á su Señor¹. »

La palabra *alma* tiene que significar forzosamente lo mismo que cada uno de nosotros quiere significar cuando dice *yo*. Pero los sabios no están de acuerdo acerca de si el significado de esa palabra es este cuerpo visible y sensible ó algo distinto de él. La primera de estas dos opiniones es errónea y vana. Los que defienden que el alma es algo distinto de este cuerpo sensible, también discrepan entre sí : unos dicen que es cuerpo ; otros, algo corpóreo, es decir, subsistente en el cuerpo ; otros, en fin, dicen que ni es cuerpo ni cosa corpórea, sino una sustancia espiritual infundida sobre este molde² corpóreo al cual

1. Cfr. *Algazel; Dogmática, moral y ascética*, por M. Asín, p. 723.

Según la explicación, que da Algazel, de las palabras de Mahoma, el hombre es un compendio del universo, un *microcosmos*, y, por tanto, en él están como cifradas las perfecciones todas de Dios que ha creado el mundo y el hombre á su propia imagen y semejanza. Por eso, conociéndose bien á sí mismo, puede el hombre llegar por inducción á conocer á Dios.

2. قالب es la transcripción servil de *καλάπους*, *molde* (Cfr. Dozy, *Supplément aux diction. arab.*, bajo قالب).

vivifica y lo toma como instrumento para adquirir los conocimientos y las ciencias, á fin de conseguir con éstas la perfección de su propia sustancia y llegar á conocer á su Señor y á las esencias reales de las cosas por El creadas. De esta manera se dispone á volver á la presencia de su Señor, cual uno de sus íntimos amigos, en un estado de felicidad que no ha de tener fin.

Esta es la doctrina de los metafísicos, de los teólogos y de los místicos, pues éstos han visto por experiencia intuitiva la sustancia de sus propias almas, al despojarse de la envoltura de sus cuerpos é identificarse con las luces divinas.

Has de saber que Dios creó al hombre formándolo de dos cosas diferentes: una es el cuerpo tenebroso y grosero, sometido á la generación y á la corrupción, físicamente formado de la tierra y cuyo ser no consigue su perfección sino por otro; otra es el alma, sustancia simple y luminosa, perceptiva y activa, que mueve y da la perfección á los órganos y á los cuerpos¹.

Dios organiza el cuerpo físico con los elementos nutritivos; con la sangre le da crecimiento; afirma después su base, combina proporcionadamente sus humores, conforma sus distintos miembros y hace surgir de su divino decreto, universal, simplicísimo, eficiente, la sustancia del alma².

No entiendo, pues, por *alma* aquella potencia que busca el alimento y que reside en el hígado, ni tampoco aquella otra que provoca el movimiento del *concupiscible* y del *irascible*, ni aquella en fin que reside en el corazón y engendra la vida.

1. Mohidín, como todos los sufíes é ixraqúes, adoptó de los neoplatónicos la costumbre de aplicar los nombres de *luz*, *luminoso* á lo espiritual, y de *tiniebla*, *tenebroso* á lo corpóreo (Cfr. *Dictionary of the technical terms*; edic. Sprenger, pág. 1394, bajo التور. Item, Avicena, رسائل, edic. Constantinopla, año 1298 H., pág. 85, 86).

2. Alusión al texto alcoránico قل الروح من امر ربي, cuyo sentido se explica más adelante.

Esta última potencia, en efecto, se llama *espíritu animal* y sus funciones son la sensibilidad, el movimiento, la concupiscencia y la ira. Aquella otra potencia que busca el alimento para apropiárselo y reside en el hígado, se denomina *espíritu natural* cuyas funciones propias son la digestión y la excreción. Las potencias *formativa*, *generativa*, *nutritiva* y todas las restantes potencias particulares, son siervas del cuerpo, como el cuerpo es siervo del *espíritu animal*¹.

Sólo pues entiendo por *alma* aquella sustancia perfecta y simple cuyas funciones no son otras que la *memoria* sensible é intelectual, la *cogitativa*, el discernimiento y la *visión*², que es capaz de recibir todo lo cognoscible y que jamás se cansa de recibir las formas abstractas separadas de la materia. Esta sustancia es *jefe de los espíritus*³ y gobernador de las potencias : todo está á su servicio y se somete á su mandato. El alma racional, es decir, esta sustancia, recibe de cada escuela diferentes nombres. Los filósofos la llaman *alma racional*. El Alcorán la denomina *alma tranquila*⁴ y *espíritu del mandato* [divino]⁵. Los sufíes la llaman *corazón*⁶. Pero esta diferencia en los nombres no implica distinción en el significado, que es uno sólo, pues, á nuestro juicio, *corazón*, *espíritu* y *alma tranquila* son nombres del alma racional que es la sustancia del ser viviente, activo y perceptivo.

Has de saber que los escritores dan definiciones muy

1. En todo este párrafo, Mohidín parece adoptar la clasificación que los médicos árabes hacen de las potencias en *naturales* (طبيعية) y *animales* (حيوانية) (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1230, bajo القوة).

2. Como se ve, atribuye aquí Mohidín al alma todas las potencias cognoscitivas, así las del orden sensible (visión, memoria), como las del intelectual (cogitativa, discernimiento).

3. Entiéndase de los espíritus *natural* y *animal* de que antes se habla. Este calificativo del alma racional equivale al de τὸ ἡγεμονικόν que usó Plotino tomándolo de los estoicos.

4. Alcorán, LXXXIX, 27 (Cfr. *Algazel*, *Dogmatica*, etc., pág. 431).

5. Alcorán, XVII, 87.

6. Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1170, bajo القلب.

diferentes acerca de esta preciosa sustancia, pero sostienen opiniones muy semejantes. Los motacálimes, que se distinguen en la ciencia polémica, estiman que el alma es un cuerpo adosado á este cuerpo grosero; de modo que no aprecian distinción entre el espíritu y el organismo sino por razón de la sutilidad y el espesor. Algunos juzgan que el espíritu es un accidente. Hay médicos que se inclinan también á esta opinión; pero otros creen que el espíritu es la sangre¹. Todos ellos se han cuidado sólo de examinar deficientemente los datos de su propia fantasía, sin buscar el tercer miembro de la división. Porque has de tener en cuenta que son tres esos miembros: el *cuerpo*, el *accidente* y la *sustancia simple*. El *espíritu animal* es un cuerpo sutil, al modo de una lámpara encendida, colocada en el vaso del corazón, es decir, en aquella [víscera] de forma de piña, suspendida dentro de la caja torácica. La vida es el esplendor de esa lámpara. La sangre es su aceite. La sensibilidad y el movimiento son su luz. El deseo es su calor; la ira, su humo. La potencia que busca el alimento y que reside en el hígado es su criado y guardián.

Este espíritu se encuentra en todos los animales, pues es común á los brutos y al hombre. Este espíritu, pues, es cuerpo, y sus efectos, accidentes. El no es capaz de dirigirse á la ciencia, ni conoce el método de [inducir por] sus efectos [la existencia] ni la esencia del [Supremo] Artífice. Es tan sólo un siervo cautivo que muere con la muerte del cuerpo. Si el aceite de la sangre aumenta, extingüese aquella lámpara por el aumento del calor, y si disminuye, extingüese también por el aumento del frío. Su extinción es causa de la muerte del cuerpo². La palabra del Creador y las prescripciones morales del

1. Un resumen bastante completo de las diversas definiciones del espíritu según filósofos, motacálimes y médicos, puede verse en el *Dictionary* de Sprenger, pág. 541, bajo الروح.

2. Todo este símil del *espíritu animal* comparado con la lámpara, se encuentra literalmente en el *Ihla* de Algazel, tomo IV, pág. 84, línea 20. Mohidín no ha hecho más que abreviarlo.

Autor de la ley revelada [Mahoma] no se dirigen á este espíritu, por que los brutos y todos los animales carecen de personalidad moral para ser jurídicamente responsables; y si el hombre es sujeto apto para recibir la promulgación é imposición de la ley, eso se debe á otra entidad que en él existe. Esta entidad es el alma racional, el *espíritu tranquilo*. Este espíritu no es cuerpo ni accidente, porque procede del decreto de Dios, como Dios mismo refiere¹ : « Di : El espíritu procede de mi Señor ». Y en otro lugar² : « ¡ Oh alma tranquila! Vuelve á tu Señor, satisfecha y agradable. » Ahora bién : el decreto del Creador no es cuerpo ni accidente, sino una potencia divina, como el *entendimiento primero*, que es el *cálamo* [divino]³, y el *alma universal*, que es la *lámina* [reservada]⁴, y como las demás [sustancias] separadas [de la materia]⁵, según dicen algunos sabios.

1. Alcorán, XVII, 87. Mohidín interpreta este texto alcoránico en su *Tafsir* (Edic. Cairo, 1317 H.), tomo I, pág. 192, así : « Quiere decir que no pertenece el espíritu al mundo corpóreo, y que, por tanto, no puede nadie explicar su esencia á aquellos hombres cuyas facultades de conocer, limitadas á las apariencias corpóreas, no trascienden jamás el mundo de lo sensible...; por el contrario, pertenece el espíritu al mundo del decreto [divino], es decir, de la creación [*ex nihilo*], que es el mundo de las esencias separadas de la materia, de las sustancias exentas de figura, color y relación especial ».

2. Alcorán, LXXXIX, 27. — Mohidín interpreta este texto en su *Tafsir*, t. II, pág. 196, así : « ¡ Oh alma tranquila, es decir, que ha conseguido ya el reposo y la luz de la certeza por haber puesto en Dios su confianza contra toda turbación, *Vuelve á tu Señor*, es decir : una vez que has conseguido ser agradable á Dios, vuelve hacia El, satisfecha de El ! »

3. Alusión al texto alcoránico, XCVI, 4 : *الذي علم بالقلم* : « [Dios] enseñó [al hombre] con el *cálamo*. » Mohidín dice en su *Tafsir*, t. II, pág. 201 : « Con el *cálamo*, es decir, con el *cálamo* supremo, que es el espíritu primero y máximo » (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1027-30, bajo *العقل*).

4. Alusión al texto alcoránico, LXXXV, 22 : *في لوح محفوظ*. Mohidín, como todos los sufíes, identifica la *lámina reservada* con el *alma universal*, que en su cosmología es la segunda emanación de Dios (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, p. 1291, bajo *الوح*).

5. *أجواهر المفارقة* « las sustancias separadas » son las que Aristóteles

Sábetse pues, hermano mio, que tu alma es una de las potencias del alma universal de las esferas celestes : ni tu alma es toda ella, ni de ella está separada, como tu cuerpo es una parte del mundo de los cuerpos, sin que él sea todo ese mundo, ni tampoco de él esté separado. Esas potencias son sustancias simples, separadas de la materia ; más aún : son formas abstractas, inteligibles é insensibles. El espíritu, el corazón, pertenece á la categoría de esas sustancias : no son susceptibles de corrupción, no perecen ni mueren ; antes por el contrario : se separan del cuerpo y esperan volver á él en el día de la resurrección, como la Revelación enseña. En las ciencias filosóficas consta, por demostraciones apodícticas decisivas y por argumentos evidentes, que el espíritu racional no es cuerpo ni accidente, sino una sustancia subsistente, permanente, incorruptible. Nos creemos pues excusados de reproducir aquí la prueba y de repetir los argumentos. El que quiera comprobarlos, consulte los libros que tratan de esta materia¹. Supuesto que Dios mismo considera al espíritu como una entidad que dice relación á su divino decreto y poder, cuando dice : « Soplé en él de mi espíritu »², « Di : El espíritu procede del decreto de mi Señor », « Soplamos en él de nuestro espíritu »³, resulta que Dios es demasiado excelso para que El refiera á su propia esencia algo que sea cuerpo ó accidente, ya que estas dos categorías de seres son de vil naturaleza y mudables, cesan rápidamente de existir y son corruptibles. Cuando encontramos pues estos versículos alcoránicos y estas razones apodícticas, conocemos que el espíritu es una sustancia simple, per-

y los neoplatónicos llamaron τὰ κεχωρισμένα : Dios, las inteligencias de las esferas celestes y las almas humanas separadas de los cuerpos. Plotino (*Enn.* VI, 4, 16) las denomina τὰ ἀπαλλαγῇ.

1. Cfr. Avicena en رسائل, pág. 23. Item, *Algazel, Dogmática* etc. pág. 831 y siguientes.

2. Alcorán, XV, 29 y XXXVIII, 72. Cfr. *Algazel, Dogmática* etc. pág. 692 y siguientes.

3. Alcorán, XXI, 91 y LXVI, 12.

fecta, viviente, susceptible, por lo tanto, de la rectitud moral religiosa y de la cualidad contraria á ésta. El *espíritu natural* y el *animal* y todas las facultades orgánicas, así externas como internas, son todas ellas como ejércitos á su servicio. [Conocemos también entonces] que aquella sustancia recibe las formas de los objetos cognoscibles y las esencias de los seres reales, sin ocuparse de los individuos singulares y concretos [que poseen esas esencias], pues el alma puede conocer la esencia de la humanidad, sin que tenga que ver individuos concretos, como conoce los ángeles y demonios y no necesita ver los individuos [de estas especies]¹.

Dicen algunos sufíes que el corazón [es decir, el alma] tiene un ojo, como el cuerpo, y que así, ve con el ojo exterior lo externo, y ve con el ojo del corazón las esencias. Y dice el Profeta que « no hay corazón que no tenga dos ojos con los cuales percibe lo que está oculto ; y cuando Dios quiere hacer bien con alguno de sus siervos, ábrele los dos ojos de su corazón para que vea lo que está oculto á sus miradas. »

Dice uno de los filósofos ortodoxos : Ten presente que el ojo es de dos especies : exterior é interior. El exterior pertenece al mundo sensible ; el interior es de otro mundo, á saber, del mundo inteligible. Cada uno de estos dos ojos tiene un sol, por virtud del cual se realiza perfectamente la visión : uno es exterior y otro interior. El exterior pertenece al mundo de la sensación y es el sol sensible. El interior pertenece al mundo inteligible y es el Alcorán. Por medio de ambos soles se te revelan los misterios del Alcorán de una manera completa. Ya te he abierto la primera puerta del mundo inteligible. En este mundo existen maravillas, en cuya comparación estimarás como cosa vil el mundo presente. El que no emprende el viaje hacia ese mundo, es una bestia y debe ser considerado como

1. Cfr. *Algazel, Dogmática*, etc. pág. 873. Item Avicena en *تسع رسائل*, pág. 21.

indigno de la diferencia específica que es esencial al hombre. Caminará extraviado, más todavía que la bestia. Por eso dice Dios¹ : « Esos son como los irracionales ; mejor : se extravían más que ellos. » Y este espíritu no muere por la muerte del cuerpo, porque Dios llama á su puerta y le dice : « Vuelve à tu Señor. » Solamente, pues, se separa y aparta del cuerpo ; y por virtud de esta separación quedan inutilizados los hermanos [del espíritu] : las potencias animales y físicas ; y cae el motor en reposo. A esta quietud se le llama *muerte*.

Los que siguen el método místico, es decir, los sufíes, emplean la palabra *corazón* para significar el espíritu ; y como el espíritu procede del decreto divino, estará en el cuerpo como el extranjero, volverá el rostro hacia su origen y á él regresará.

CAPITULO II°

EXPOSICIÓN DEL MODO DE OBRAR DEL ALMA EN EL CUERPO.

Has de saber que Dios creó el cuerpo como instrumento del espíritu, que se alberga en él cómo en su morada y con él queda atado y de él pendiente. Esta relación entre ambos consiste en que el espíritu gobierna y dirige al cuerpo. La primera manifestación de la luz del espíritu tiene lugar en el cerebro, que es como su atalaya propia : elige su parte anterior para guardián suyo ; la parte media para ministro ; la parte posterior para tesoro, tesorero y conservador de sus riquezas. Sírvese de todos los miembros, como infantes y ginetes ; del espíritu animal, como esclavo ; del cuerpo entero, como vehículo ; del mundo, como hipódromo ; de la vida, como riquezas ; del movimiento, como comercio ; de la ciencia, como ganancia ; de la vida futura, como meta y lugar de regreso ; de la ley revelada, como camino y vía recta ; de los sentidos, como

1. Alcorán, VII, 178.

espías y esbirros; de la religión, como coraza; y del entendimiento, como escudo. El alma, en estas condiciones, diríjese pues hacia este individuo grosero [el cuerpo], mientras que su rostro se vuelve hacia su Criador, sin preocuparse, durante todo su viage, en otra cosa que en adquirir la ciencia para que le sirva de ornamento en la mansión de la vida futura, ya que la riqueza y los hijos son el ornato de la vida presente, como lo dice Dios¹: « La riqueza y los hijos son el ornamento de la vida de acá abajo. » Así pues como el ojo se ocupa en ver las cosas visibles, y el oído no hace más que escuchar los sonidos, y la lengua se distingue por la operación de formar las palabras, y el *espíritu animal* apetece los deleites de la ira, y el *espíritu físico* ama los placeres de la comida y la bebida, así también el *espíritu tranquilo*, es decir, el corazón, no quiere otra cosa que la ciencia, ni con ningún otro objeto se satisface, sino enseñando y aprendiendo durante toda su vida y adornándose con ella todos los días, hasta que llega el momento de su separación [del cuerpo]. Si [el alma] dirige sus miradas á cualquier otro objeto distinto de la ciencia, es únicamente para utilidad del cuerpo, no porque ese objeto sea apetecible para ella ni le conduzca á su origen².

CAPITULO IIIº

DE LA SUPERVIVENCIA DEL ALMA DESPUÉS DE LA DESTRUCCIÓN DEL CUERPO, Y EXPLICACIÓN DE LOS DIFERENTES RANGOS DE FELICIDAD É INFELICIDAD [QUE HA DE OCUPAR].

Has de saber que la sustancia [el alma], que es el hombre en realidad, no perece después de la muerte ni sufre aflicción

1. Alcorán, XVIII, 44.

2. La alegoría empleada por Mohidín, en todo este capítulo, está inspirada y á veces copiada de las que Algazel pone en su *Ihtá* con idéntico objeto. Cfr. *Algazel, Dogmática*, etc. pág. 432 y siguientes.

después de su separación de este cuerpo, sino que sobrevive con una vida que Dios le crea¹. Obedece esto á que la sustancia [el alma] es más poderosa que el cuerpo, del cual es motor, director y gobernante. En cambio, el cuerpo es algo pasivo respecto del alma á quien sigue ; por eso no le daña [al alma] su separación del cuerpo.

El alma es como aquel que posee una cosa, y de ella dispone á su arbitrio : no se inutiliza, cuando esa cosa queda inútil. Y esta es la razón por la cual el hombre, cuando duerme, pierde [el uso de] los sentidos y las percepciones [de éstos] y viene á ser como el cadáver, porque el cuerpo adquiere una apariencia semejante al estado que es propio de los muertos, como dice el Profeta : « El sueño es hermano de la muerte. » Pero [eso no obstante], el hombre, mientras duerme, percibe el mundo invisible en los *ensueños veraces*², de un modo que no le es fácil [conseguir] en la vigilia. Y esta es una decisiva prueba apodéctica de que el espíritu no necesita de este cuerpo ; más aún : de que no se debilita por la separación del cuerpo, y en cambio se fortifica con la desaparición de éste, pues cuando muere el cuerpo, queda la sustancia anímica libre de la cárcel corpórea.

Cuando el alma se separa de la cárcel del cuerpo, tiene que encontrarse en uno de estos tres casos : 1º perfecta en la ciencia y en la práctica ; 2º imperfecta en ambas ; 3º imperfecta en la práctica, pero perfecta en la ciencia, ó recíprocamente.

1º Los perfectos en la ciencia y en la práctica, son los que tendrán la primacía y el más elevado rango en los jardines de la delicia, ocupando, de los tres mundos, el del

1. El texto dice literalmente « con la supervivencia del cuerpo, cuyo creador es Dios » ; pero el contexto de toda la doctrina autoriza á pensar que la palabra *المجسد* debe ser error del copista, que yo dudo haber corregido acertadamente.

2. *المنامات او الرويا الصادقة* son los ensueños claros, fáciles de interpretar, que Aristóteles llamó *εὐκτασία* (Cfr. *Le Guide des égars* de Maimónides, traduc. de Munk, tomo II, pág. 267, n° 2).

*misterio*¹, y sintiéndose atraídos hacia las luces divinas y hacia el *pleroma sumo*² con una fuerza semejante á aquella con que la aguja es arrastrada hacia un gran monte de piedra imán. Desde el *pleroma sumo* descenderá [esta invitación]:³ « Oh tú, alma tranquila, vuelve á tu Señor, satisfecha y agradable, y entra á [formar parte de] mis siervos; entra á mi paraíso. »

2° Aquellos cuyo rango es inferior al de estos perfectos en la ciencia y en la práctica, es decir, los que ocupan el grado intermedio, son ó perfectos en la ciencia sin la práctica [ó recíprocamente]. Los perfectos en la ciencia, pero sin la práctica, quedarán privados de la visión del *mundo supremo*, durante algún tiempo, hasta que se les quiten los velos de aquellas formas tenebrosas que les sobrevinieron, por causa de las acciones depravadas que hubieron cometido durante su vida en este mundo, y la *vida luminosa*⁴ vaya poco á poco estableciéndose en ellos

1. *عالم الغيب* es para los sufíes el mundo de los seres inextensos é inmatrimiales, es decir, las inteligencias de las esferas celestes, los espíritus angélicos y las almas humanas. Denomínanlo también *عالم الملكوت* y *عالم الامر*, pero es muy variable el sentido técnico de estas tres denominaciones en los varios autores (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1054, bajo *العالم*). En general, sin embargo, corresponde al *mundo inteligible* de Platón, que Jámblico denomina, como Plotino, *κόσμος νοητός*.

2. *الملا الاعلى* es, según los sufíes, el conjunto de las inteligencias separadas y de las almas universales (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1313, bajo *الملا*). Equivale pues al mundo inteligible de los neoplatónicos, concebido al modo de los gnósticos, es decir, como el seno de la divinidad en el cual existen sus primeras emanaciones, absolutamente suprasensibles, que el gnóstico Saturnino llama *αἱ δυνάμεις τοῦ ὄντος* y cuya reunión se denomina *πληρώμα*. A mi juicio, la palabra *الملا* es transcripción servil de este término gnóstico, cuyos más remotos orígenes se encuentran en el libro *De somn.* de Filón (I, 21, p. 640), donde llama al mundo suprasensible, *ὁ θεῖος τόπος καὶ ἡ ἐπὶ χώρᾳ*, el cual mundo *está lleno* de sustancias incorpóreas y de almas inmortales (*πλήρης ἀσωμάτων λόγων · ψυχὰς δὲ εἰσὶν ἀθάνατοι*). Jámblico (V, 83) dice *ἀποπλήρωσις*.

3. Alcorán, LXXXIX, 27.

4. Según los sufíes, esta *vivificación* de las almas se realiza á medida que reciben las luces divinas (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 399 y 401, bajo *الحياة* y *الحياة*).

de manera persistente y sean rescatados para el *mundo de la pureza*¹, agregándose á los que tienen la primacía. Los perfectos en la práctica, pero sin la ciencia, dentro del grupo de los que ocupan un rango intermedio, son los que hacen profesión de vida ascética, perteneciendo á alguna religión positiva, y practican las buenas obras, creen en Dios y en la vida futura y obedecen los preceptos positivos y negativos de los profetas, pero no poseen mérito alguno, sobreañadido á ése, por razón de la realidad positiva de sus conocimientos, pues no conocen los misterios de las ciencias ni los secretos de las revelaciones divinas ni el sentido místico de éstas.

Cuando éstos queden libres de sus cuerpos, sus almas serán atraídas hacia las esferas celestes y subirán á los cielos², donde experimentarán todo cuanto en este mundo de acá abajo se les dijo de las excelencias del paraíso, aunque en un grado mucho más sublime y glorioso : vestirán seda y brocado, serán adornados con brazaletes de plata y reposarán sobre los escabeles, sin experimentar [el calor] del sol ni el frío glacial³.

3º Los imperfectos en la ciencia y en la práctica son los que descenderán á la mansión ínfima, serán sumergidos en el mar de las tinieblas de las culpas, serán arrojados al abismo de los cuerpos elementales, y cuyas esperanzas se verán frustradas, [sometidos] á habitar en la morada de perdición, en la *gehena*.

Tal es la explicación de los grados [que han de ocupar] los espíritus humanos, después de separarse de los cuerpos y emigrar al otro mundo⁴.

1. Para algunos sufíes, *عالم القدس* significa el mundo de las ideas divinas exentas de los atributos propios de las criaturas y de las imperfecciones físicas. Para otros, es el mundo de los nombres y atributos de Dios (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1054, bajo *العالم*).

2. *السموات* son los cielos físicos, es decir, el firmamento.

3. Alcorán, XVIII, 30 y LXXVI, 13, 21.

4. Toda esta explicación de los estados de ultra-tumba está inspirada en la doctrina ortodoxa que Algazel desenvuelve en su *Ihla*, t. IV, pág. 17-23.

CAPITULO IV°

APTITUD DEL ALMA PARA ADQUIRIR LAS CIENCIAS Y NECESIDAD
QUE DE ÉSTAS TIENE.

Has de saber que los conocimientos son muchos en potencia en todas las almas humanas. Todas ellas son aptas para todos los conocimientos. Si algún alma está privada de alguna parte de estos conocimientos, es tan sólo por alguna causa que le sobreviene ó un accidente que le acaece de fuera, como dice el Profeta : « Ciertamente que Dios creó al hombre recto, pero Satanás le armó asechanzas ». Así, pues, el alma racional es digna de la *iluminación*¹ del alma universal y posee disposición natural para recibir de ésta las formas inteligibles por la energía propia de su pureza original y de sus cualidades primordiales. Aquello² sobreviene accidentalmente á algunas almas en este mundo y las priva de percibir las esencias reales, por causa de enfermedades diversas y accidentes de varias clases; pero quedan otras almas, que conservan su salud original sin enfermedad ni corrupción alguna, las cuales reciben los conocimientos eternamente, mientras dura su vida. Estas almas buenas son las almas proféticas, aptas para recibir la revelación divina, para manifestar el milagro y para gobernar á su arbitrio en el *mundo de la generación y corrupción*³, pues las almas son médicos para otras almas y llaman á los hombres hacia su salud nativa.

1. الاشراق equivale, en el tecnicismo de los sufíes, é *ixraqies* á la palabra φωτισμός que los neoplatónicos emplearon para significar el influjo propio del νοῦς sobre el alma humana. Plotino acostumbra á emplear la voz más metafórica ἐλλαμψις (Cfr. *Enneadas*, VI, 5, 8).

2. Es decir, la falta de esta iluminación.

3. الفساد والكون عالم es el *mundo sublunar* sujeto á la *generación y corrupción* substancial que Aristóteles denominó ἡ γένεσις καὶ φθορά.

En cuanto á las almas [que están] enfermas en este mundo vil y bajo, vienen á ocupar [en él] grados [diferentes].

Unas, influídas aunque débilmente por la enfermedad [propia] de la mansión [en que viven], miran con horror las tinieblas del olvido [que oscurecen] á la esencia [de sus propias almas] y se consagran á aprender, buscando [en la ciencia] la salud propia de su estado original; su enfermedad desaparece, á la primera medicación: las tinieblas del olvido [que las envolvían] se disipan y descubren al más pequeño esfuerzo de reminiscencia. Hay otros [por el contrario] que se pasan toda su larga vida aprendiendo, que consagran sus días todos á la adquisición y comprobación [de conocimientos]; pero nada entienden, porque su complexión natural está corrompida, y sabido es que un temperamento corrompido es incurable. Otros hay que recuerdan y olvidan, ejercitan su espíritu con un continuo estudio y encuentran [por fin] una exigua luz y una iluminación débil.

Esta diferencia de grados procede tan sólo de que las almas se preocupan y [hasta] se sumergen en este mundo, [más ó menos] según su debilidad ó energía. Pero, una vez que desaparece su enfermedad, adquieren la convicción de que ellas fueron sabias en su primer origen y fueron puras en el comienzo de su creación; la ignorancia les sobrevino únicamente porque enfermaron con la salud del cuerpo grosero y por permanecer en esta morada impura, en esta mansión tenebrosa¹. Es más: perdieron la ciencia original é innata, al sobrevenirles la enfermedad [aquella que consiste en] ocuparse del crecimiento del cuerpo, del atianzamiento de su base y de la

1. Alusión evidente á la teoría platónica de la preexistencia de las almas humanas y de su unión accidental con el cuerpo, considerado éste como cárcel *tenebrosa* y como obstáculo para el conocimiento científico (Cfr. Ritter, *Histoire de la Phil.*, trad. Tissot, II, 253). Mohidín, como todos los *ixraqúes*, llama *tenebroso* á todo lo que no es espíritu.

armónica combinación de sus elementos. El padre que ama tiernamente á su hijo, tan pronto como emprende su educación, se preocupa ya de los cuidados del hijo y olvida todos los negocios, porque con uno solo le basta : el de su hijo. Así también el alma, por la violencia de su amor [al cuerpo], acoge con benevolencia á este individuo [corpóreo], conságrase á su conservación y cuidado y á preocuparse de todo lo que le conviene, y [acaba] por sumergirse en el mar de la *naturaleza física*¹ á causa de su debilidad. Necesita entonces, en medio de la vida, el estudio para buscar el recuerdo de lo que olvidó y para encontrar lo que ha perdido. Porque el acto de aprender no es otra cosa que un regreso del alma á su origen : es hacer pasar al acto lo que está en potencia, buscando la perfección de su esencia y la consecución de su felicidad. Y cuando el alma sea débil y no [pueda] alcanzar por sí la realidad de su natural aptitud, busque la protección de un maestro cariñoso, sabio y perfecto, al cual se someta y cuyo auxilio implore para que le ayude á buscar lo que desea y aquello para que fué creada. No de otro modo el enfermo que ignora el arte de curar, pero sabe que la salud es cosa excelente, buena y apetecible, va en busca de un médico cariñoso y le expone su estado para que le cure y haga desaparecer su enfermedad. Sabios hemos visto que contrajeron alguna *enfermedad particular*², de cabeza ó de pecho, y, tras de haber estudiado las ciencias todas, olvidaron cuanto sabían y quedó oculto en su imaginativa y en su memoria todo lo que habían adquirido en

1. الطبيعة es la ἡ φύσις, principio activo que influye en la formación y conservación del universo corpóreo. En la metafísica de Mohidín, como en la de Plotino, ese principio ocupa el tercer grado de la emanación del Uno, tras el intelecto (ὁ νοῦς = العقل) y el alma (ἡ ψύχη = النفس).

2. المرض اخاص es, en el tecnicismo de los médicos árabes, la enfermedad que tiene nombre, síntoma y tratamiento propios. Sin embargo, aquí está empleada la palabra en su sentido vulgar, no técnico : enfermedad que afecta á un solo miembro ú órgano del cuerpo (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1333, bajo المرض).

su vida pasada; pero así que sanaron, cesando el olvido, recobraron la convalecencia y el alma volvió á [poseer sus anteriores] conocimientos, recordando lo que había olvidado en los días de su enfermedad. De donde inferimos que los conocimientos no se aniquilan; sólo se olvidan. Y hay [gran] diferencia entre borrarse y olvidarse [los conocimientos]; *borrarse* equivale á aniquilarse las almas y las impresiones [cognoscitivas]; *olvidarse* equivale [solamente] á oscurecerse unas y otras. Es pues el olvido como la niebla y la nube que oculta la luz del sol á los ojos de los que la miran; no como la puesta del sol, que es la desaparición de este astro desde lo alto de la tierra á su parte inferior.

La instrucción pues hace desaparecer de la sustancia del alma la enfermedad accidental, para que vuelva á [conocer] lo que ya sabía en el principio de su creación.

Una vez que ya conoces la causa de los recursos que la instrucción proporciona y la esencia real del alma, has de tener presente que las almas enfermas necesitan instruirse y gastar la vida en la adquisición de los conocimientos. En cambio, el alma cuya enfermedad es leve, su indisposición débil, el velo [que la cubre] sutil, la nube [que la envuelve] nada espesa, y su temperamento sano, no necesita mucho estudio ni largo trabajo, sino que le basta con el más pequeño esfuerzo de reflexión para volver, mediante ésta, á su origen y conocer sus secretos y sacar al acto lo que en ella existe en potencia. De este modo se le hace evidente lo que en sí misma tenía grabado, se completa y perfecciona su ser, aprende la mayor parte de las cosas en el menor número de días, y explica [lo que sabe] con la *belleza de estilo*¹ [propia de quien posee] ideas [cla-

1. *حسن النظام* lo mismo que su sinónimo *حسن النسق* es término técnico de la literatura. Significa « el empleo de frases formadas de cláusulas enlazadas seguidamente por la conjunción copulativa y organizadas de tal modo entre sí, que se puedan aislar unas de otras sin que el sentido de cada una se pierda » (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 390, bajo *حسن النسق*).

ras y] distintas. Queda así transformada en sabia, perfecta y elocuente. Ella ha conseguido la salud volviéndose hacia el alma universal, y [á su vez] se derrama generosamente ofreciéndose á las almas particulares. Rompe la vena de la envidia y la raíz del odio, huye de los excesos de este mundo de acá abajo y, cuando ha llegado á este rango, consigue la ciencia, la salud y la victoria, que es el objeto apetecido por todos los hombres. En efecto : una vez instruida el alma, después de haberse ejercitado en el estudio teórico y en la práctica [de la virtud], y de haber meditado convenientemente sus propios conocimientos, se abrirá ante ella la puerta del misterio, así como al mercader que negocia hábilmente su capital, conforme á las reglas del comercio, se le abren las puertas de la ganancia, pero si emprende un camino erróneo, se expone á los peligros de la bancarrota. No de otro modo el que medita, suponiendo que ande por el camino recto, transfórmase en *místico especulativo*¹, ábrese en su corazón la vista del mundo del misterio y llega á ser un hombre sabio, perfecto, inteligente, inspirado y fortalecido [por Dios]. Por eso dice el Profeta : « Una sola hora de meditación vale más que setenta años de ascetismo. »

CAPITULO Vº

MÉTODO PARA LA ADQUISICIÓN DE LAS CIENCIAS POR EL ALMA

Has de saber que la ciencia del hombre proviene de dos métodos : 1º la *enseñanza humana*; 2º la *enseñanza divina*.

1. ذوى الالباب son los hombres dotados de tal penetración, que, sin detenerse en la corteza y sobrehaz de los problemas, profundizan lo más abstruso de ellos, lo que constitutuye su médula y esencia (*El Chorchani*, apud *فرائد اللغة فى الغروق* de Lammens, Beirut, pág. 329, art. 1156.)

El primer método, la *enseñanza humana*, es el camino trillado y perceptible por los sentidos, que todos los inteligentes conocen. Esta enseñanza se adquiere de dos modos: *uno*, externo [al hombre], que es la adquisición [de la ciencia] por el estudio; *otro*, interno, [que consiste en] el trabajo de la meditación ó reflexión consigo mismo. La meditación hace, en el interior del espíritu, el oficio que hace el estudio en el exterior, porque el estudio es el conocimiento que el alma obtiene de una persona particular, y la meditación es este mismo conocimiento, pero obtenido del alma universal, la cual ejerce un influjo más enérgico y un magisterio más intenso que todos los sabios é intelectuales.

Cuando las potencias orgánicas dominan al alma, necesita el que estudia un estudio de muy larga duración y soportar el penoso trabajo y la fatiga para sacar provecho. [En cambio], cuando la luz del corazón domina á las cualidades sensibles, el estudiante, con un poco de reflexión, se puede ya excusar de largos estudios, pues el alma que posea aptitud [natural para la ciencia] obtendrá con una hora de meditación resultados útiles que no podrá obtener un alma ignorante con un año de estudio. Por consiguiente, unos hombres adquieren la ciencia por el estudio, y otros por su propia reflexión. Pero además el estudio necesita de la reflexión, porque el hombre no puede estudiar todo el conjunto de los seres particulares y universales, sino algunos tan sólo, y de éstos, una vez conocidos, puede deducir otros por medio de la reflexión. Ciertó que las almas de los sabios han creado la mayoría de las ciencias especulativas y de las artes teóricas, deduciéndolas, mediante su *talento inventivo*¹ y su energía intelectual, de los conocimientos que antes habían adquirido á fuerza de mucho estudio; pero, si la reflexión

1. صفاء الذهن es la aptitud innata del espíritu para inferir consecuencias sin esfuerzo (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 869, bajo صفاء الذهن).

no les hubiese ayudado á inferir algo nuevo de lo que antes habían adquirido por el estudio, seguramente que la empresa [de inventar las ciencias] habría sido bien larga para la humanidad.

El segundo método, la *enseñanza divina*, es [también] de dos modos. El primero se verifica recibiendo la *revelación* [de Dios]. Cuando el alma ha conseguido su perfección esencial, desaparecen de ella las impurezas de la naturaleza física y la sordidez [propia] de la ambición desapoderada y de los deseos ilusorios : su mirada se aparta de los apetitos terrenales y su rostro se dirige hacia su Creador y su Principio : pone su confianza en la existencia del Ser á quien debe su origen y fía en la generosa efusión de su luz. Y Dios, como es propio de su providencia, acoge á aquella alma con afabilidad infinita, dirige sobre ella su divina mirada y, sirviéndose de ella como de una lámina, y del *entendimiento universal* como de cálamo, graba en ella todos los conocimientos que éste posee¹. Viene á ser pues el entendimiento universal como el maestro, y el alma santa como el discípulo : en ella surgen todos los conocimientos y se graban todas las formas, sin esfuerzo reflexivo y sin estudio.

La verdad de este [modo de enseñanza divina] se prueba por aquellas palabras del [mismo] Dios á su Profeta² : « Te ha enseñado [Dios] lo que no sabías. » Y por eso es la ciencia de los Profetas de más noble rango que todas las ciencias de las criaturas : porque debe su origen á Dios inmediatamente, sin influencia alguna á El extraña. La explicación de esto se encuentra en la historia [alcoránica] de Adán y los ángeles³. Estos, en efecto, habíanse consagrado al estudio durante toda su vida y habían adquirido tal número de conocimientos, que eran los seres más

1. Esta explicación del fenómeno místico llamado وحى coincide en lo sustancial con la de los filósofos (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1032-3, bajo العقل).

2. Alcorán, IV, 113.

3. Alcorán II, 28-31.

sabios de la creación. Adán [en cambio] no era sabio, al venir [al mundo], porque ni había estudiado ni visto maestro alguno. Envaneciéronse pues los ángeles y se enorgullecieron desdeñando á Adán¹ y dijeron [á Dios] : « Nosotros celebramos tus alabanzas, te glorificamos y proclamamos sin cesar tu santidad ; [además] conocemos las esencias de las cosas. » Adán entonces volvió á la puerta de su Creador y dirigióse á su Señor buscando un refugio. Dios le enseñó todos los nombres [de las criaturas], y él los presentó ante los ángeles y les dijo : « Decidme cómo se llaman estos [seres], si sois sinceros. » Quedó con esto empequeñecido el rango de los ángeles y rebajada su ciencia : la nave de su orgullo naufragó y ahogáronse en el mar de su jactancia. Dijeron entonces : « No poseemos otra ciencia sino la que tú nos has enseñado. » Y Dios dijo á Adán : « Enséñales los nombres de todos los seres. » Adán les enseñó los secretos de la ciencia y los misterios del decreto [divino].

De aquí ha nacido la firme convicción con que los hombres inteligentes aseguran que la ciencia misteriosa engendrada por la revelación divina es la más fundada y perfecta de todas las ciencias que pueden ser adquiridas. Esta ciencia de la revelación, correspondió de derecho á los profetas y enviados de Dios, hasta que Este cerró la puerta de la revelación, en la época de nuestro señor Mahoma. El, en efecto, fué quien cerró la serie de los profetas, poseyendo más ciencia que todos los hombres y más elocuencia que todos los árabes y extranjeros. Y él mismo decía : « Educóme mi Señor y quedó satisfecho de mi instrucción. » Y á su pueblo decía : « Yo soy el que de entre vosotros conoce y teme más á Dios. » Ahora bien : esta ciencia suya fué la más noble, perfecta y fundada, sólo porque debía su origen á la enseñanza divina, pues [Mahoma] no se consagró jamás á [recibir] la enseñanza de

1. Cuando Dios les propuso á éste como vicario suyo en la tierra (Vide Alcorán, II, 28).

los hombres. Así lo asegura [el mismo] Dios¹ : « Instru-yóle el Terrible por su fuerza. »

El segundo [modo de la *enseñanza divina*] es la *inspiración*. Esta no es otra cosa que el acto por el cual el *alma universal* despierta la atención del alma particular humana con tanta más fuerza cuanto mayor sea la pureza de ésta, su facultad elocutiva, su energía y su aptitud natural. La ciencia que nace de la *revelación* divina se denomina *profética*; y la que procede de la *inspiración* se llama *ciencia la-doní*², que quiere decir, aquella ciencia cuya adquisición se realiza sin intermediario alguno entre el alma y su Creador³. Es como la luz que de la lámpara misteriosa descende sobre todo lo que es puro, vacío y sutil. Porque [es de notar que] las ciencias todas existen realizadas y conocidas de hecho en la sustancia del alma universal primitiva, la cual es una de las *sustancias separadas* primitivas y puras. Con relación al *entendimiento primero*, el alma universales como Eva respecto de Adán, pues evidentemente consta que el entendimiento universal es más noble, perfecto y poderoso y está más próximo al Creador, que el alma universal, así como ésta es más excelente, espiritual y noble que el resto de las criaturas. Así pues, de la

1. Alcorán, LII, 5. — Mohidín en su *Tafsir*, II, 137, dice que « el Terrible por su fuerza es el *Espíritu santo* que domina á todos los seres que le están subordinados é influye eficazmente en ellos ». En el sistema metafísico de Mohidín, como en el de los sufíes ortodoxos, el *entendimiento activo* ó *primero* de los neoplatónicos se identifica con el angel *Gabriel* (جبرئيل) del Alcorán y de la Tora, porque la etimología de este nombre semítico envuelve la idea de *fuerza*, y porque el entendimiento activo es también el principio eficiente de los fenómenos todos del mundo sublu-nar. A él igualmente se atribuye por Mohidín la *revelación* divina. (Cfr. *Dictionary* de Sprenger, pág. 1028, bajo العقل).

2. Conservo la palabra árabe, porque su significado preciso carece de equivalente en las lenguas europeas, á no ser mediate una perífrasis. El término لدنى se deriva de la frase من لدن الله, *de junto á Dios*.

3. Mohidín, al interpretar en su *Tafsir*, I, 202, el texto alcoránico (XVIII, 64): وعلمنا من لدنا علما, dice que esta ciencia tiene por objeto « conocimientos abstractos y verdades universales que sobrevienen al alma sin el medio de la enseñanza humana ».

efusión del entendimiento universal se engendra la revelación; y de la iluminación del alma universal se engendra la inspiración. Aquélla es el ornamento de los profetas; ésta el de los santos. Y así como el alma es inferior al entendimiento, así también el santo está por debajo del profeta. Por eso la inspiración es inferior á la revelación, es débil respecto de ésta, así como ésta es fuerte respecto de la *visión en sueños*¹. La ciencia pues es cualidad común á los profetas y á los santos; pero la revelación es propiedad privativa de aquéllos solamente, como lo fué de Adán, Moisés, Abraham y de los demás enviados de Dios. La *misión profética* se distingue de la *profecía*, en que ésta consiste en recibir el alma santificada las reales esencias de las cosas cognoscibles é inteligibles¹. En cambio la ciencia *ladoní* [es decir, la inspiración] es propia de los profetas y de los santos; así acaeció con Eljidr, puesto que de él refiere el mismo Dios²: « Nosotro lo instruimos con la ciencia [que procede] de Nos mismo. » Y el príncipe de los creyentes, Ali, dice: « El Profeta introdujo su lengua en mi boca y abriéronse en mi corazón mil puertas de la ciencia, cada una de las cuales tenía otras mil. » Porque, cuando Dios quiere [hacer] bien á alguno de sus siervos, levanta los velos [que se alzan] entre él y el alma universal, que es la *lámina* en la cual manifiesta los misterios de algunas cosas ocultas y hace que se graben las ideas de ellas, y el alma las explica como quiere y á quien le place de entre sus siervos. La realidad de la *sabiduría* obtiénese [también] por la ciencia *ladoní*; de modo

1. Los sufíes, como los filósofos, explicaban este fenómeno psicológico por influjo de cierta inspiración preternatural. (Cfr. *Dictionary of Sprenger*, pág. 600, bajo الرويا.)

1. Mohidín explica en su *Tafsir*, I, 75, la diferencia entre الرسول y النبي, diciendo que el primero es el que comunica á los hombres los preceptos divinos, y el 2º es el que les da noticia de las verdades teológicas relativas á los atributos y operaciones de Dios. Establece también la misma graduación entre الولى و النبي و الرسول.

2. Alcorán, XVIII, 64.

que mientras el alma no llega á este grado, no es sabia, porque la sabiduría es un don de Dios el cual otorga la sabiduría á quien quiere. Aquellos á quienes El la ha otorgado, reciben por ella copiosos bienes. Tales son los que llegan al grado de la ciencia *ladoní* : ya no necesitan ni del mucho aprender ni del estudio penoso : estudian poco y saben mucho : trabajan breves momentos y descansan durante largo tiempo.

Has de saber que cuando se interrumpió la revelación y se cerró la puerta de la misión profética, [fué porque] los hombres no tenían ya necesidad de nuevos enviados de Dios que les manifestaran el llamamiento divino, después de que ya estaba auténticamente establecida la prueba [de dicha misión] y completada la religión. Así lo dijo Dios¹ : « Hoy os he completado vuestra religión. » Y [claro es que] es impropio de la sabia providencia [de Dios] enseñarnos más cuando ésta enseñanza es ya inútil.

En cambio la puerta de la inspiración no se ha cerrado, ni se ha interrumpido el auxilio del alma universal, porque subsiste la necesidad forzosa que las almas tienen de ser confirmadas [en la verdad] y de ser amonestadas. De modo que, aunque no necesitan ser llamadas [á la verdad] por los enviados de Dios, necesitan que se les recuerde y avise, ya que viven engolfadas en medio de las tentaciones diabólicas y de las sugestiones de la concupiscencia.

Dios pues ha cerrado la puerta de la revelación, porque las enseñanzas que nos trajo nuestro profeta, contenidas en el Alcorán y en la Tradición, encierran todo cuanto necesita [el hombre] en este mundo y en el otro, y son útiles para todos los pueblos y razas en todos los tiempos ; y además están esas enseñanzas exentas de toda alteración ulterior, porque se conforman con lo que dicta la razón, con lo que exige el instinto natural sano y con lo que pide el cumplimiento del fin moral.

Pero, en cambio, ha dejado Dios abierta del todo la

1. Alcorán, V, 5.

puerta de la inspiración, aunque estableciendo determinados grados [en la participación de este beneficio] para que se conozca que Dios es generoso con sus siervos y otorga sus gracias sin medida á quienes bien le place. El, mejor que nadie, conoce las reales esencias de las cosas de este mundo y del otro.

ZUR KENNTNIS DES OST-TÜRKISCHEN

VON

MARTIN HARTMANN

Der Aufenthalt von je zwei Monaten in Kaschgar und in Jarkend im Winter 1902-1903 gab mir Gelegenheit einige Texte im Dialekt der beiden Städte zu sammeln. Sind auch die Nachrichten Shaws in den Hauptsachen richtig und gewähren sie bei vergleichender Betrachtung mit den Mitteilungen Naliwkins über das nahe verwandte Sartische ein allgemeines Bild, so ergeben sich doch bei sorgfältiger Beobachtung eine Menge Einzelzüge, welche weitere Schlüsse ermöglichen. Namentlich fehlten bisher Proben der von den niedern Klassen im ungezwungenen Verkehr angewandten Mundart. Der Fremde, der nicht eingelebt ist, wird besonders dadurch leicht irregeführt, dass selbst auf dem Markte der Einfluss der Schriftsprache zu bemerken ist und dass diese fremdartige Elemente zeigt. Auch hat in der männlichen Bevölkerung die « Bildung » seit der kräftigen rein islamischen Herrschaft *Ja'qub* Beks (Badaulets), obwohl sie nur kurze Zeit währte (1864-1877), Fortschritte gemacht. Die spontane Äusserung beobachtet man nur wenn man einige Zeit in rein türkischer Umgebung lebt, namentlich Frauen und Kinder sprechen hört. Da gewahrt man erhebliche Eigentümlichkeiten. Eine der interessantesten ist die Neigung, auslautendes *i* in *ä*, selbst in *a* übergehen zu lassen (*galda* für *qaldi*, *bunä* und *buna* für *buni* u. v. a.). Es ist wohl nicht zu gewagt anzunehmen, dass dieser Übergang von *i* in *a* zu vergleichen ist mit dem auslautenden *a* in ungarischem *várja*,

várta, die als Verbalnomina plus *i*-Suffix zu betrachten sein dürften. Eine aus den slavischen Sprachen allgemein bekannte Erscheinung zeigt kaschgar. *bĭ* « ein » (für *bir*), denn auch hier wurde, wie im Polnischen, das *r* zunächst palatalisiert, um dann vor dem zu *ĭ* (= französ. *j*) verstärkten nachklingenden *j* gänzlich zu schwinden. In Jarkend erleidet das *r*, auch anlautend, allgemein eine Schwächung zu *j* (*jachmet* « Dank » für *rahmet*). *j* wird nach Kirgisenart im Anlaut häufig als *ġ* oder *ĵ* gesprochen, doch nicht durchgehends wie dort. Von diesen Eigentümlichkeiten handelt der Kommentar zu den Texten aus Kaschgar und Jarkend, deren erster in der *Revue Ouralo-Altaïque* erscheint¹, deren zweiter die Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen bringen werden².

1. *Ein türkischer Text aus Kašgar* in *Keletiszemle*, Bd. V (1904) und Bd. VI (1905).

2. *Die Geschichte von den Vierzig Leibern* (*Ein türkischer Text aus Jarkend*, in *Mitteilungen des Sem. für Orient. Sprachen*, VIII, 1905, Abt. II).

ZUR GESCHICHTE ZENTRAL-ASIENS

VON

MARTIN HARTMANN

Die eigenartige Entwicklung, welche Kaschgarien im 17. Jahrhundert erfuhr und welche mit der endgiltigen Eroberung durch die Chinesen um 1750 abschloss, erfordert die sorgfältige Beachtung derer, die den Verschlingungen verschiedener Völker und Religionssysteme und ihrer gegenseitigen Einwirkung nachgehen. Die Türken des Landes, in denen das kirgisische Element als das herrschende angenommen werden darf, hielten bis in das 16. Jahrhundert an heidnischen Vorstellungen und Bräuchen fest. Gerade diese Richtung gewährte den ehrgeizigen Mitgliedern einer Heiligen-Familie, den Nachkommen des Machdûmi A'zem, gestorben 1542, die Möglichkeit, einen bedeutenden Einfluss zu erlangen und schliesslich dem letzten Sprossen des Hauses Ġagatai die Macht völlig aus der Hand zu winden. Selbst des moralischen Haltes entbehrend, konnten sie, trotz günstiger Umstände, ein festes Reich nicht gründen. Der Zwist zwischen den Anhängern Ishâqs, des Sohnes Machdûms, und denen seines Enkels Âpâq den Schwarzberglern und Weissberglern, liess den geistlichen Staat nicht zur Entfaltung gelangen. Die kalmückischen Nachbarn wussten schlau das *divide et impera* anzuwenden und waren die wirklichen Herren, wenn sie auch scheinbar die Fürsten von Kaschgar, Jarkend, Chotan, Aksu unabhängig schalten liessen. Als das Kalmückenreich der Dsungarei durch das unkluge Gebaren Amursanas und die Listen des chinesischen

Oberherrn in Peking in Trümmer sank, wurde Kaschgarien die Beute der Chinesen, die sich als die Rechtsnachfolger der Kalmücken betrachteten, und die mit Leichtigkeit der zuchtlosen Gesellschaft Herr wurden, welche sich anmass die Geschicke der Muslime dort zu leiten. Der Islam dieser Türken ist ein ganz äusserlicher. Der Haupt-Aktor unter ihnen, Choğa Äpäq, gestorben 1693, entblödete sich nicht, die Hilfe des Dalai-Lama von Lhassa gegen seine Glaubensgenossen anzurufen. Sein Besuch in Potala, an dessen Geschichtlichkeit kein Zweifel ist, ist eine der merkwürdigsten Episoden in der Geschichte des Islams. Die Einflüsse des Buddhismus sind nicht zu verkennen. Die beiden Handschriften des Hauptwerkes über diese Epoche, des Tezkere'i Choğagân, die ich in Jarkend erwarb, sind die Grundlage einer Arbeit, die unter der Presse ist¹. Aus jenem Werke und zwei andern Historikern, die sich speziell mit der Geschichte der letzten Čagataiden beschäftigen und aus welchen Barthold in seinem Bericht über die Mission nach Turkestan Sommer 1902 reichliche Auszüge gab, lässt sich ein gutes Bild gewinnen.

1. Erschien Sept. 1905, u. d. T. : *Ein Heiligenstaat im Islam : das Ende der Čaghataiden und die Herrschaft der Choğas in Kaschgarien*, Heft VI-X von Hartmann, *Der Islamische Orient, Berichte und Forschungen*, Bd. I (Berlin, Wolf Peiser Verlag).

LA PRESSE PÉRIODIQUE ARABE

PAR

M. MIRANTE

Un de nos écrivains les plus illustres, qui fut un des grands préparateurs de la révolution française, a appelé la presse « une machine qu'on ne pourra plus briser et qui continuera à détruire l'ancien monde jusqu'à ce qu'elle en ait formé un nouveau. »

Le siècle passé a amplement justifié cette pensée de Voltaire et nous pouvons ajouter, sans fausse vanité nationale, que la presse française a occupé, en Europe, le premier rang dans la lutte vigoureuse et grandiose contre les servitudes odieuses et dégradantes, pour le genre humain, que le moyen âge nous avait léguées.

Les journaux ont été les instruments, à la fois, les plus simples et les plus puissants, de cette œuvre gigantesque de l'affranchissement des nations. Ce sont eux qui ont projeté des rayons de lumière sur les ténèbres qui enveloppaient les populations arriérées, c'est par eux surtout que se sont produites les infiltrations bienfaisantes qui ont ébranlé les masses ignorantes et entraîné les peuples dans la marche prodigieusement ascendante et désormais sans arrêt que suit aujourd'hui l'humanité.

La presse qui a pénétré partout, vulgarisant les connaissances humaines et propageant dans tous les milieux les idées nouvelles, a été nommée à juste titre « la grande éducatrice des pauvres ».

Le rôle considérable qu'elle a joué dans le progrès social des peuples de l'Europe ne pouvait manquer de

frapper et de séduire les Musulmans de l'Orient qui, après s'être endormis, pendant quelques siècles, d'un sommeil qui menaçait de devenir mortel, sont revenus, depuis un certain nombre d'années, de cet assoupissement dangereux pour entrer, à leur tour, dans une heureuse et intéressante évolution.

Les Orientaux, confinés dans les limites étroites d'un dogme dont le temps et l'ignorance ont singulièrement dénaturé les principes fondamentaux qui ne sont point dépourvus de libéralisme, contrairement à des opinions accréditées dans certains milieux européens, ont enfin compris que leur avenir social serait irrémédiablement compromis s'ils ne se dégageaient d'un exclusivisme suranné pour élargir le cercle de leurs idées.

Nous avons alors assisté à un spectacle bien suggestif : les peuples musulmans qui, autrefois, se détournaient dédaigneusement de l'Europe chrétienne, sont devenus, par une étrange ironie du sort, les admirateurs de notre civilisation et, bien qu'un amour-propre exagéré les empêche parfois de le reconnaître, il n'est pas douteux qu'ils s'ingénient ouvertement à nous imiter.

L'Occident doit applaudir à ce réveil des peuples musulmans et encourager, par tous les moyens en son pouvoir, les nouvelles tendances qui se manifestent en Orient, au profit de la civilisation générale du monde.

Épris à notre exemple de progrès et de liberté, les Musulmans ont voulu avoir une presse arabe copiée sur la presse européenne.

L'origine du journalisme arabe est déjà, à la vérité, un peu ancienne, mais c'est surtout pendant ces dernières années que les Musulmans ont donné un développement considérable à leur presse périodique¹.

1. Cf. sur la presse en Égypte l'ouvrage de M. Martin Hartmann, le plus complet qui existe jusqu'à présent : *The arabic Press in Egypt*, Londres, 1899, pet. in-8°.

Le premier journal arabe : *الفوائع المصرية* « Elouakai' El Misrïa » fut fondé au Caire, en 1828, par l'illustre Mo'hammed Ali; cet organe bi-hebdomadaire est encore aujourd'hui le journal officiel du gouvernement égyptien.

Le second *المبشر* « Elmoubachchir » vit le jour dans notre ville d'Alger en 1847, grâce à l'initiative du général Daumas. C'est le journal officiel hebdomadaire de l'Algérie qui continue à paraître.

Le troisième journal arabe : *حديقة الاخبار* « Hadiqat-el-Akhbar », fut créé à Beyrouth, en 1858, par le littérateur syrien Khalil-El-Khourî.

Puis, vint, en 1860, *الرائد التونسي* (Erraïd Ettounsi) ou journal officiel du gouvernement tunisien et, la même année, le journal *الجوائب* « El-Djaouaïb » fondé à Constantinople par le célèbre écrivain Ahmed Farès Chidiak, homme d'un puissant génie dont le monde musulman ne se lassera jamais d'honorer la mémoire.

Sous la plume de ce distingué rédacteur, El-Djaouaïb acquit une renommée considérable dans le monde entier et ses articles furent si appréciés qu'ils ont été réunis en d'intéressants recueils *منتخبات الجوائب* « *Mountakhabat-el-Djaouaïb* » qu'on est heureux encore aujourd'hui de pouvoir consulter.

Nous sommes loin, à l'heure actuelle, de l'époque où les journaux arabes étaient chose si rare. Ces publications se sont, en effet, multipliées, depuis quelques années, d'une façon absolument prodigieuse et il n'est pas jusqu'aux Syriens établis en Amérique qui ne possèdent des feuilles périodiques arabes à New-York, Buenos-Ayres et Saint-Paul du Brésil.

C'est par centaines qu'il faut compter aujourd'hui les périodiques arabes qui comprennent tous nos genres européens. On y trouve de grands journaux politiques quotidiens comme : *المؤيد* « Le Mouayad » — *الأهرام* El-Ahram — *المفطم* El-Moukattam — *الليواء* El-Lioua

du Caire, des feuilles bi-hebdomadaires ou hebdomadaires, des revues de religion comme المنار « El-Manar », du Caire, de littérature, de science, d'industrie, de médecine, d'agriculture, comme الهلال « El-Hilal » et المقتطف « El-Mouk̄tataf », du Caire, des journaux juridiques, des gazettes de tribunaux, des journaux illustrés, etc.

Nous ne saurions évidemment indiquer ici tous les périodiques arabes qui se publient dans les divers pays. La revue الهلال « El-Hilal » du 15 octobre 1903 en donnait une liste complète et déjà M. Washington-Serruys les avait énumérés dans son livre intitulé : « L'arabe moderne étudié dans les journaux et les pièces officielles » (Beyrout, 1897).

L'Égypte tient la tête des pays musulmans au point de vue du journalisme arabe et cela n'a rien de surprenant, car la liberté de la presse y est à peu près absolue.

La Vallée du Nil, berceau de la presse arabe, est donc le pays musulman éminemment favorable à l'éclosion de publications nouvelles. Aussi, ne se passe-t-il pas d'année qui ne soit marquée par la création d'un certain nombre de journaux arabes, mais la plupart, ne résistant pas aux dépenses considérables qu'ils entraînent, disparaissent après un court essai.

Les rédacteurs des journaux arabes ne sont pas toujours des Égyptiens, on rencontre parmi eux des chrétiens de Syrie qui viennent exercer sur la vieille terre des Pharaons leur activité littéraire gênée dans leur pays par la censure turque.

Les journaux et revues de l'Europe fournissent une abondante copie aux publications arabes qui traduisent leurs articles. La presse parisienne notamment offre un aliment permanent aux journaux égyptiens et ces emprunts sont si nombreux et si réguliers que, sauf la langue, les périodiques arabes ont le plus souvent une physionomie identique à celle de leurs confrères européens.

Il faut se féliciter de cette imitation qui entretient d'heureux contacts entre l'Orient et l'Occident et dont on

entrevoit sans peine les résultats ; le modernisme européen insufflé ainsi à jet continu dans le monde musulman le transforme lentement en influant à la fois sur la langue arabe et sur les idées.

Rien n'est absolument immuable dans le monde, et la langue arabe ne pouvait faire exception à cette loi générale. Quels que fussent son génie et sa perfection, il était impossible qu'elle restât éternellement stationnaire.

Les relations avec l'Europe, les découvertes et les inventions de nos contemporains, le progrès ininterrompu de l'industrie et de la science ont fatalement obligé les Musulmans à introduire dans l'arabe un grand nombre de termes répondant aux idées nouvelles. Or, on peut dire que cette tâche a été accomplie par le journalisme, c'est lui qui a créé, en quelque sorte la langue moderne rajeunie, complétée et harmonisée avec l'époque et bien différente, comme on peut s'en rendre compte, de celle des anciens auteurs arabes.

Certains avaient voulu pourvoir à ce supplément de termes en les empruntant aux langues étrangères et en les transcrivant simplement en arabe. Quant à nous, nous repoussons énergiquement ce système et d'accord avec le membre distingué du congrès qui traitait dernièrement cette question, nous pensons que la langue arabe est assez riche pour se suffire à elle-même et que les mots nouveaux peuvent être formés avec ses propres ressources, ainsi que les efforts tentés dans ce sens par les journaux tendent à le prouver.

La propagation de la pensée et de la science européennes par les journaux arabes développe peu à peu chez les musulmans le domaine de l'esprit et les rapproche insensiblement de notre civilisation en modifiant leur mentalité.

La plupart des périodiques arabes ont ainsi compris leur rôle d'éducateurs du peuple et doivent être considérés comme des auxiliaires précieux dans l'œuvre de régénération de la société musulmane.

Il en est qui ne se lassent pas de préconiser la diffusion

de la science, de réclamer l'instruction pour toutes les classes du peuple et de demander la création de chaires nouvelles dans les universités musulmanes pour l'enseignement de matières modernes, réprouvées ou dédaignées jusqu'ici comme dangereuses pour l'orthodoxie.

Ces réformes ne les mettent point du reste en contradiction avec les textes sacrés. Le Prophète n'a-t-il pas dit : « La science est l'idéal du musulman, il doit la chercher fût-elle dans la bouche d'un athée ».

C'est avec satisfaction que nous lisons, il y a quelques mois, dans un quotidien arabe du Caire dont les tendances sont pourtant ultra-islamistes cette phrase caractéristique : « Ce n'est que par l'instruction que les Musulmans pourront conserver leur place dans le monde, car, en ce siècle de progrès, la force brutale, la bravoure et l'ardeur de la foi ne sauraient plus être les seuls éléments de triomphe ».

Récemment aussi, la presse arabe félicitait le Chah de Perse d'avoir annoncé son intention d'introduire des réformes politiques et sociales dans son Empire et de l'ouvrir au progrès et à la civilisation.

Mais nous ne saurions méconnaître qu'en raison même du milieu spécial où ils exercent leur action et des préjugés nombreux qui y règnent, les journaux arabes sont tenus d'observer une grande prudence et d'éviter de froisser inutilement la conscience si susceptible des croyants.

Leur devoir doit donc consister à s'abstenir des doctrines subversives pour adapter ingénieusement les idées nouvelles aux véritables dogmes islamiques qui, quoi qu'on en dise, n'excluent point le progrès, sans perdre de vue, toutefois, que la religion ne doit point prétendre à tenir éternellement la science en échec, et qu'elle doit progressivement se restreindre à la direction des âmes pour laisser la liberté à l'esprit, et l'indépendance à la raison.

La presse arabe ne montre pas toujours assez de tolérance. C'est ainsi qu'en Tunisie, il y a quelques mois, elle

attaquait violemment un journaliste indigène qui avait, en matière religieuse, fait preuve d'un peu d'indépendance.

En Tunisie encore un journal arabe repoussait avec véhémence le mouvement généreux d'un philanthrope européen, M. Lambiazzi, député sicilien qui, dans une conférence faite à Tunis, avait salué avec joie le mouvement féministe qui s'est dessiné en Orient depuis quelques années et préconisé pour la femme arabe une éducation en rapport avec notre époque, afin qu'elle puisse occuper, au sein de la famille, une place équivalente à celle de la femme européenne et concourir efficacement au perfectionnement moral de la société musulmane et au triomphe de la civilisation.

On peut affirmer, malgré tout, que la presse a communiqué une certaine souplesse à la rigidité de la société islamique. Les journaux arabes ont abordé, ces dernières années, les sujets les plus divers et les plus curieux.

Le féminisme, cette question de grande actualité, y a donné lieu à une polémique tout à fait suggestive provoquée par un ouvrage de M. Kassem Amin, avocat à la Cour d'Appel du Caire, intitulé : (*Tahrir-el-mera*) « Émancipation de la femme », dans lequel l'auteur revendique courageusement pour la femme arabe à peu près tous les privilèges dont jouit la femme européenne. Sans doute, ces théories hardies ont rencontré des adversaires déterminés parmi les fanatiques qui s'obstinent à prendre les textes religieux à leur sens le plus étroit, mais elles ont trouvé aussi de nombreux partisans et le débat passionnant que cette intéressante tentative féministe a soulevé, en Orient, dans les journaux arabes, montre de quelle utilité peuvent être ces organes pour ouvrir la société musulmane au progrès, en posant devant elle les problèmes sociaux et en faisant revivre des controverses émancipatrices auxquelles nous n'étions pas habitués de la part des Orientaux depuis quelques siècles.

Parfois, il nous est arrivé de lire avec une agréable surprise, dans la presse arabe, des articles énergiques

contre les marabouts, ces grands imposteurs qui faussent la religion, s'enrichissent en exploitant la crédulité naïve des masses et résistent partout opiniâtrement à l'esprit nouveau de vérité et de tolérance sous lequel crouleront fatalement leur influence et leur fortune.

Le caractère surnaturel que ces personnages s'attribuent si facilement les a donc rendus moins inviolables aux yeux de leurs coreligionnaires éclairés qu'à ceux de certains publicistes européens qui ont entrevu l'efficacité de leur intermédiaire pour dominer les populations musulmanes. Il y a là un contraste bizarre digne de retenir l'attention de ceux qui ont la charge de diriger la politique musulmane des États européens.

L'esprit des journaux arabes à l'égard de l'Europe n'est pas toujours assez mesuré et mérite des critiques.

Plusieurs d'entre eux se croient obligés, comme pour se donner des airs de patriotes intransigeants qui flattent l'amour-propre musulman, de lancer périodiquement des appels panislamistes. Nous ne leur ferons pas l'injure de leur supposer assez de naïveté pour attendre aucun résultat pratique de ces manifestes purement platoniques.

Nous ne connaissons en effet rien de plus insensé que cette doctrine du panislamisme contre laquelle protestent douze siècles d'histoire musulmane. L'idée religieuse, si forte fût-elle, ne réussit jamais à supprimer les divisions spéciales qui séparent les peuples les uns des autres, car il n'est pas indispensable de s'adorer mutuellement pour adorer Dieu.

Tous les États catholiques reconnaissent bien la direction religieuse du pape; or, cela les empêche-t-il de conserver leur indépendance propre et leurs frontières respectives?

Sans parler même des variétés de croyances et des haines de secte toujours très vives, les luttes sanglantes que les princes musulmans ont soutenues, à travers l'histoire, les uns contre les autres, ne prouvent-elles pas surabondamment que, sur ce point particulier,

il en est des peuples musulmans comme des chrétiens?

L'unité islamique qui ne fut jamais réalisée dans le passé au moment de la plus grande gloire musulmane, ne peut en aucune façon être envisagée pour l'avenir et sa seule hypothèse constitue une énorme absurdité.

Il n'en est pas moins vrai que les journaux arabes favorables à cette thèse se laissent aller parfois à apprécier avec une mauvaise foi évidente l'attitude des puissances européennes à l'égard de leurs sujets musulmans.

Un de ces organes imprimé au Caire parlant, il y a quelque temps, d'une manière générale des Musulmans soumis aux nations de l'Europe s'exprimait ainsi : « Les hommes sont maltraités et spoliés de leurs biens, les enfants christianisés de force, les femmes violées et réduites à l'esclavage ».

Un autre faisait le même tableau effrayant des Musulmans, sujets hollandais dans les Indes Néerlandaises, de ceux des provinces turques de Bosnie et d'Herzégovine occupées par l'Autriche, de ceux de la province russe de Kazan, etc.

Enfin, un journal arabe disait au sujet de l'Algérie : « Quatre millions d'indigènes se trouvent, dans ce pays, sous le joug odieux de 250.000 Français, qui les traitent avec le mépris que l'on éprouve pour une vile marchandise. »

Pourquoi manifester un semblable parti-pris? Et puisque nous sommes, en Algérie, peut-on raisonnablement parler en pareils termes de l'œuvre si éminemment humanitaire que la France poursuit dans ce pays? Les Musulmans ne recueillent-ils pas à l'ombre du drapeau français tous les bienfaits de la civilisation, ne jouissent-ils pas en ce qui concerne leur religion d'une tolérance entière, ne sont-ils pas traités avec justice et bienveillance, ne sont-ils pas l'objet de la part de l'administration d'une sollicitude paternelle qu'ils n'avaient jamais connue dans leur histoire passée et qui peut justement rendre leur sort enviable pour beaucoup de leurs coreligionnaires étrangers?

De tels écarts de langage, des articles aussi fantaisistes indisposent les nations européennes et amoindrissent la dignité de la presse arabe qui aurait tout à gagner à observer plus de tact et de circonspection.

Il en est résulté un mouvement d'hostilité contre les journaux arabes dont la circulation a été parfois interdite dans certaines colonies où l'on pouvait craindre que des élucubrations fanatiques ayant le caractère d'appels à la guerre sainte aient une répercussion regrettable sur les esprits simplistes des indigènes et provoquent des actes de folie religieuse.

Nous qui aimons la presse arabe et avons foi dans son rôle civilisateur, nous avons regretté de voir certains journaux se départir de leur véritable mission, en accordant trop facilement l'hospitalité à des écrits séditieux qui ne peuvent avoir d'autre résultat que de mettre la presse arabe tout entière en suspicion, d'éterniser les haines de race et de religion et d'entretenir entre les Musulmans et les Européens une méfiance réciproque.

Il faut que les journaux arabes s'abstiennent de ces manifestations ridicules et dangereuses qui leur donnent des apparences déplorables de passion et de mauvaise foi. Ce n'est qu'à cette condition qu'ils mériteront la sympathie et les encouragements des peuples civilisés, qu'ils rempliront utilement leur rôle d'éducateurs des populations musulmanes et qu'ils serviront, à la fois, les intérêts supérieurs de la société islamique et ceux de l'humanité en travaillant au rapprochement et à la réconciliation définitive de l'Orient et de l'Occident.

MAHOMET EN FRANCE

AU XVII^e ET AU XVIII^e SIÈCLE

PAR

PIERRE MARTINO

I

AVANT LE XVII^e SIÈCLE

Le nom de Mahomet¹ est assez familier aux Français d'aujourd'hui ; peut-être il n'évoque pas chez la plupart d'entre eux des images bien nettes, et tel qui en parle avec conviction serait fort embarrassé, si, subitement, on le priait de rédiger, en une claire exposition, la somme de ses connaissances sur l'Islam. Mais sa personne et sa doctrine sont volontiers évoquées dans nos discussions politiques ou nos disputes de religion : il y là comme un legs traditionnel, une conception acceptée dès l'enfance et jamais on ne sent le besoin d'y apporter un travail personnel de réflexion. Il nous paraît naturel de parler de Mahomet avec impartialité, au besoin avec sympathie ; nous reconnaissons sans effort qu'il a été et qu'il reste une des forces morales les plus considérables dont l'Univers ait jamais subi l'action : on sait aussi qu'il faut compter avec lui dans nos colonies musulmanes, et l'on ne serait peut-être pas fâché de le naturaliser Français, de lui

1. On avait détaché cette étude, en lui donnant d'ailleurs un développement nouveau, d'un livre qui a paru depuis sous le titre de *L'Orient dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Hachette, 1906, in-8.

donner même la consécration parisienne, en élevant dans Paris une belle mosquée où des muezzins pourraient crier, parmi tous les autres bruits de la ville, la gloire d'Allah et celle de son prophète ! Cette attitude d'esprit, qui nous semble si aisée, a été en réalité le résultat péniblement acquis d'une longue élaboration. Il a fallu passer de l'horreur catholique du moyen âge à la sympathie historique des temps modernes.

Le gros de ce travail s'est fait pendant le xvii^e et le xviii^e siècle ; du moins c'est alors que se constitua l'image nouvelle de Mahomet, telle que nous la dessinons encore dans ses grands traits : grâce aux ouvrages de vulgarisation et aux livres des philosophes, grâce aussi au roman et au théâtre, cette image, jusque là restée la propriété de quelques théologiens, ou de rares érudits, fut acquise au domaine public. On tâchera dans les pages qui vont suivre à montrer comment fut faite cette acquisition, et comment aussi on exploita cette richesse nouvelle.

Ce ne fut pas une découverte, encore moins une révélation : le moyen âge connut Mahomet¹, en même temps presque que commença l'expansion islamique : mais la conception qu'on s'en donna alors fut tout de suite gâtée par la grande pensée du temps : la haine du musulman, la lutte sans cesse poursuivie contre lui, séculaire exaspération d'où est sorti le mouvement des croisades. Sans cesse, par les prédications, par les récits des pèlerins, l'attention des fidèles était tirée vers la contrée où le Christ avait vécu, maintenant soumise aux infidèles et devenue l'objet des espérances guerrières de la Chrétienté. De ce triomphe insolent l'âme pieuse du moyen âge souffrait. On ne pouvait dès lors s'enquérir avec beaucoup de sympathie du caractère des musulmans ou de leurs mœurs ; et les

1. D'Ancona, *La leggenda di Maometto in occidente*. (*Giorn. stor. della lett. ital.*, 1889, xii, 199). — Voir le compte-rendu de Renan *Journ. des Sav.*, juillet 1889. Consulter aussi R. Basset, *Hercule et Mahomet* (*Journ. des Sav.*, 1903, p. 391). — Douât, *Mahomet cardinal*, 1889 et les livres cités par ces travaux.

rares renseignements que l'on recevait sur eux, on les estimait abominables avant même de les avoir bien entendus. Mahomet paraissait une manière de brigand, un possédé du diable, commettant toute sorte de vilenies et d'impostures¹; la « loi au Sarrasin² » était jugée un recueil de honteuses superstitions dont on ne voulait écouter le récit que pour se féliciter d'être chrétien et renchérir sa haine contre les infidèles. De vrai, on savait peu de choses sur eux³; la mode des ablutions, quelques détails sur leurs prières, la polygamie; on y ajoutait la communauté des femmes, et c'était à peu près tout. Encore entourait-on ces pratiques d'un véritable effroi, et l'on n'osait guère les tourner en plaisanteries. En revanche, on se réjouissait d'apprendre que Mahomet avait été mangé par des pourceaux, un jour qu'il était tombé ivre-mort; quoi d'étonnant après cela, si les mahométans marquaient quelque répugnance à user du vin! Et pour rendre le faux prophète tout à fait odieux, on faisait naïvement de lui un mauvais chrétien, un hérétique, un cardinal qui se serait donné au diable par désespoir de devenir jamais pape!

C'est sous ce déguisement presque carnavalesque que Mahomet prit place dans la littérature médiévale: on le jugeait si odieux ou si misérable qu'on ne s'intéressait point à sa personne ni à sa doctrine, sinon peut-être quelques religieux byzantins ou des moines espagnols, auteurs de chroniques qu'on ne lisait point et de réfutations qu'on ignorait. Le Koran resta protégé contre la curiosité par une sorte de terreur superstitieuse, et, jusqu'à la fin du xvi^e siècle cette conception de l'islamisme ne fut point modifiée. « Pour le regard de la religion de « Mahomet, écrit en 1585 Noël du Fail⁴, n'est grand besoin

1. *Roman de Mahomet* par Alex. du Pont, en vers du xiii^e siècle.

2. *Le livre de la loi au Sarrasin*, prose du xiv^e siècle.

3. *Le livre de la loi au Sarrasin* est assez renseigné; mais c'est une exception.

4. L'épître de Polygame dans *les Baliverneries et contes d'Eutrapel*, (1585) édition Courbet 1894. II, 208.

« d'en parler, se perdant, ruinant et confutant d'elle-même, « comme sotte et ridicule qu'elle est, par la seule lecture « de son livre ou Alcoran; qui a neantmoins gasté beau- « coup de peuples par la permission qui y est contenue « de paillardise et autres ordures et voluptez ».

Débauche et imposture c'était là tout Mahomet.

II

LES PREMIÈRES ÉTUDES ISLAMIKES.

Dès le début du xvii^e siècle il y eut du nouveau. En 1625 parut une *Histoire de la religion des Turcs avec la naissance, la vie et la mort de leur faux prophète Mahomet*¹... L'auteur était « le sieur Michel Baudier, du Languedoc », historien et compilateur incessant, qui, avec un entrain et une loquacité bien méridionale, a écrit de gros volumes sur toute les histoires du monde, celles d'Asie² aussi bien que celle de France; ce fut d'ailleurs un vulgarisateur fort honorable pour l'époque. Grâce à lui le public français eut enfin un livre où il pouvait s'instruire sur l'Islamisme. Baudier se vantait, et avec grande raison, d'être le premier qui eût réduit cette matière « en un corps parfait d'une histoire entière; ne sachant personne, dit-il, qui m'ait devancé en aucune langue que ce soit³. » D'autres vinrent après lui et ils poussèrent ces études à des conclusions qui sans doute auraient révolté leur initiateur; lui-même il prévoyait que plus tard on ferait autrement et mieux, mais il réclamait avec insistance, et on ne saurait lui refuser « l'honneur d'avoir ouvert le che-

1. Elle fut rééditée en 1632 et 1741.

2. Voici les ouvrages qui ont trait à l'Asie : *Inventaire de l'histoire générale des Turcs*, 1617; *Histoire de la cour du grand roi de la Chine*, 1624 (rééd. 1645, 1667); *Histoire générale du serral et de la cour du Grand Seigneur*, 1624 (rééd. 1626, 1638, 1652).

3. *Préface* (non paginée).

min¹ ». Aussi son livre a-t-il eu sur la conception de l'Islam et de Mahomet une influence qu'on exagérerait difficilement.

L'*Histoire de la religion des Turcs* était dédiée à « l'Église de Dieu » ; elle n'avait pour but, assure l'auteur, que « la gloire du souverain monarque du ciel et de la terre² » à qui l'on offrait comme trophées de victoire « les faussetés et lascivetés du prophète des « Turcs », « les « impostures de Mahomet, la vanité de sa secte, sa doctrine « ridicule et brutale³ ». Ce début ne promettait guère d'impartialité, et le livre n'en a guère en effet ; mais il n'en pouvait être autrement. D'abord Michel Baudier était bon catholique, et, puisqu'il se haussait, hors de son travail ordinaire, jusqu'à traiter un sujet religieux, il tâchait à racheter par une grande exaltation de zèle, ce que son œuvre avait forcément de laïque. En outre l'honnête compilateur avait bien été contraint, pour s'instruire lui-même et pour édifier son public, de recourir aux seuls livres où il était alors parlé de Mahomet ; ses *sources* furent purement ecclésiastiques ; Baudier a eu la discrétion de ne point les nommer ; même il poussa parfois la délicatesse jusqu'à s'attribuer des connaissances qu'il n'avait point et qu'il vola maladroitement⁴ ; après tout, c'était peut-être chez lui un honnête scrupule, qui le poussait à en réclamer l'entière responsabilité.

Du jour où les Arabes entreprirent, à grand renfort de batailles gagnées et de villes prises, une propagande efficace en faveur de leur religion, il fallut bien que l'Europe,

1. *Ibidem*.

2. *Dédicace*.

3. *Approbation des docteurs en théologie* placée en tête du livre.

4. Un exemple entre autres. Il donne (p. 195), comme étant de lui la traduction d'un sermon arabe ; puis pour montrer combien il a senti toutes les finesses du texte original, il ajoute : « Cette langue surpasse beaucoup en douceur les mœurs de ceux qui la parlent : elle n'a pas l'accent désagréable, ni la prononciation si fâcheuse de ces langues qu'il faut tirer du profond du gosier.

à laquelle ils se heurtaient, se préoccupât de leur croyance. C'était aux deux extrémités du monde chrétien, l'Espagne et l'Empire byzantin, que l'Église se vit le plus attaquée; aussi est-ce sur ces deux frontières de la chrétienté que l'on songea d'abord à édifier, comme des machines de guerre intellectuelle, les livres de réfutation. Quelques moines grecs « ignorants et vindicatifs¹ » s'étaient assez mal informés de la doctrine musulmane auprès de rares renégats ou de prisonniers chrétiens échappés; ils se mirent à combattre le mahométisme en de monotones chroniques ou d'insipides traités; eux aussi ils prétendaient lutter contre l'Infidèle; n'était-il pas plus aisé de disputer théologie avec un adversaire lointain et obligatoirement silencieux, que de le repousser une bonne fois jusque dans son pays? Peut-être imagina-t-on obtenir, grâce à la beauté des arguments, quelques précieuses conversions.

Ainsi rédigées les Chroniques de Théophane, d'Anastase, de Cedrenus, les réfutations de Barthélemy d'Edesse² (viii^e siècle) et d'Euthymius Zigabene³, dont quelques-unes furent d'assez bonne heure connues en Occident par des traductions latines. A l'autre bout de la Méditerranée, les Arabes, comme s'ils y avaient franchi un second Bosphore, s'étaient élancés sur l'Europe; moines et soldats d'Espagne s'unirent dans une lutte plus heureuse; aussi les ouvrages théologiques qui vinrent de ce pays⁴ furent-ils accueillis avec beaucoup d'estime; on pouvait s'imaginer que les méthodes espagnoles de réfutation étaient excellentes, puisqu'elles avaient été suivies, en fait, d'une complète expulsion des Maures. Le moins inconnu de ces livres fut celui d'un mahométan converti du xv^e siècle, Jean Andréas Maure : *Confusion de la secta mahometana*

1. Expression du théologien Reland.

2. *Contra Mahumetanos*, texte latin, publié en 1685.

3. *Traité contre les hérésies*, trad. lat., 1555 et 1556.

4. Voir la Préface du *Koran* de Marracci, p. 1.

dont le xvi^e siècle put connaître les éditions espagnoles, et, le xvn^e siècle la traduction latine¹.

Peut-être Michel Baudier lut-il quelques-uns de ces ouvrages; en tout cas, il eut certainement en main les livres des théologiens d'Europe, qui par un travail de médiocre résultat, reprirent la besogne des moines byzantins ou espagnols et composèrent des *Turcisme mis en évidence* ou des *Alcoran criblé*²; il y eut alors, au xvi^e siècle, quelques études islamiques aujourd'hui tout à fait ignorées; leur valeur n'est pas grande, mais elles aboutirent du moins à une traduction latine du Koran dont Baudier semble s'être servi³. En 1543, Bibliander imprima à Bâle un gros in-folio sous le titre *Mahumetis ejusque successorum vitae doctrinae atque ipse Alcoran*⁴. Que cette traduction fût l'œuvre de Pierre de Tolède « homme savant en langue arabesque⁵ » ou de Pierre de Cluny, ou de quelque autre moine, peu importe; elle eut à quelques années d'intervalle deux éditions, mais ne tarda pas à être mise à l'index⁶; la faute en était, paraît-il, à ses annotations impies. Il est bien curieux de constater dès maintenant que, si la cour de Rome aimait les réfutations du mahométisme, elle marqua toujours peu de sympathie aux véritables études islamiques.

Telles étaient les principales *sources* dont pouvait disposer Michel Baudier; son travail fut si consciencieux, si peu original qu'il transcrivit dans son œuvre, sans aucun contrôle, non seulement des documents et des faits inexacts, mais encore les dispositions d'esprit déplorablement par-

1. Séville, 1537. Grenade, 1560. Traduction latine, 1646.

2. Voir les livres de Omius et du cardinal de Cusa; voir aussi Hornbek, Forbesius, etc. Tous ces ouvrages sont cités dans les notes du livre de Reland *De religione Mohammedica libri II* ou dans les préfaces de Marracci.

3. En tout cas il la cite p. 125.

4. Bâle, 1543, folio, deuxième édition 1550.

5. Baudier, *Histoire de la religion des Turcs*, p. 125.

6. Marracci, *Alcorani textus*, 1698, page 33.

tiales de toute cette littérature monastique. Grâce à lui, grâce à la diffusion de son livre, le xvii^e siècle n'eut pas d'autre opinion et, si l'on se prit à étudier Mahomet, ce fut avec une grande colère contre l'*imposteur*, avec le désir de l'enterrer définitivement sous l'amas des réfutations.

Ce zèle religieux eut son bon côté; pour mieux réfuter le mahométisme, on voulut le connaître; il fallut lire et comprendre le Koran. Michel Baudier conta assez exactement la vie de Mahomet; à vrai dire, il fit place dans son récit aux fables les plus ridicules et aux assertions les plus impertinentes, il se complut à détailler « les brigandages, les cruautés, les énormes paillardies » du prophète; mais, en même temps qu'il obéissait à l'esprit toujours survivant de la tradition religieuse et médiévale, l'auteur donnait des faits historiques et même des dates, avec une abondance extrêmement minutieuse. Ce qui est plus important, il dégagait en des termes clairs les prescriptions essentielles de la religion mahométane : l'Alcoran, écrivit-il, « oblige « quoique licentieusement à cinq choses principales « comme à la circoncision (non pas celle-ci en termes « exprès), à la prière, au jeûne, aux ablutions du corps et « à quelques autres devoirs de moindre considération¹ » ; il insistait sur l'estime où étaient tenues en pays arabe l'aumône et la charité². Bref, malgré le fatras de son style et l'encombrement de ses chapitres, il fit connaître au public, d'une manière très compréhensible, « les pivots sur lesquels tourne toute la religion des Turcs³ ».

Toute une moitié du livre⁴ pourrait même être dite une traduction française du Koran; après avoir parlé de Mahomet, de son œuvre, de ce qu'il appelle la hiérarchie religieuse des musulmans, Michel Baudier s'empessa d'étaler en de compacts alinéas tout son travail de réfutation, « afin

1. P. 142.

2. P. 177.

3. P. 142.

4. Trois livres sur six.

que le venin des Turcs fût suivi d'un antidote¹. » Sous le titre commun d'impiétés de Mahomet, il détailla les passages de l'Alcoran où le faux prophète avait « dépravé » la religion chrétienne ; il fallait naturellement, pour que l'imposture fût représentée au public dans toute son évidence, que l'on citât les versets du Koran à côté de ceux de la Bible ; ainsi passa, éparpillé à travers toutes les pages, le principal de la doctrine mahométane. L'exposé était médiocre, mais complet : tout y entraît, les idées générales et les constatations particulières.

Aussi peut-on dire que la première traduction française du Koran, qui parut une vingtaine d'années après (en 1647) n'apporta rien d'essentiellement nouveau. Ce fut l'œuvre de Du Ryer² ; il avait été assez longtemps consul de France en Égypte, et avait pu acquérir ainsi une connaissance de l'arabe, assez remarquable pour l'époque³. Sa traduction, souvent réimprimée pendant un siècle et demi⁴, fut lue avec une extrême curiosité ; grâce à ce petit volume, qui se présentait avec des caractères aussi menus et resserrés que ceux d'un bréviaire, le public put compléter les renseignements qu'avait donnés Baudier ; ce fut pour l'œuvre de réfutation, chère à la pensée du siècle, un appoint assez important, car tout le monde désormais crut pouvoir s'assurer par une lecture directe combien la loi musulmane « était méprisable⁵ ». Un « sommaire de la religion des Turcs », plus concis que celui de Baudier, accompagnait la traduction ; et ainsi achevèrent de pénétrer dans la tradition les éléments avec lesquels se constitua l'image littéraire et commune du mahométan : les prières nombreuses accompagnées d'ablutions et de prosternements, les grands jeûnes, la polygamie et le paradis des houris, le pèleri-

1. P. 320.

2. *L'Alcoran de Mahomet traduit d'arabe en français par le S^r Du Ryer de la Garde Malezair*, in-12.

3. Il est auteur d'une grammaire arabe.

4. 1649, 1685, 1719, 1734, 1755, 1770, 1775.

5. Du Ryer *Au Lecteur*.

nage de la Mecque ; c'était à peu près tout : mais la conception avait ainsi une simplicité qui la rendait universellement intelligible.

Plus tard il fut possible de reprocher à la traduction de Du Ryer son inexactitude¹ ; on se plaignit que, en ne séparant point les versets du Koran, et en les noyant dans une interminable prose, il les eût présentés « comme une rapsodie plate et ennuyeuse² ». En réalité cette traduction, avec toutes ses erreurs et parfois même son galimatias, n'est pas de beaucoup inférieure aux autres versions du Koran qui furent publiées jusqu'à la fin du XVIII^e siècle³ ; son défaut le plus apparent (je laisse de côté les contresens) c'était l'incorrection et l'incertitude constante du style ; mais par un procédé commode de critique, on chargea Mahomet d'un défaut dont seul Du Ryer était responsable ; le livre sacré des Mahométans eut dès lors une réputation, qui lui fut longtemps laissée, celle d'être « une déclamation incohérente⁴ », un « chaos informe et barbare⁵ ».

III

LE GRAND EFFORT DE RÉFUTATION CATHOLIQUE

Un grand pas avait été fait vers la connaissance de l'Islam ; aussi, comme il arrive toujours après un premier effort, il y eut ralentissement et, jusqu'à la fin du XVII^e siècle, on se contenta presque uniquement de rééditer les ouvrages de Du Ryer et de Baudier. Plus on les lisait, plus on cherchait

1. Déjà dans *La religion des Mahométans d'après le latin de M. Reland*, 1721. Préf. du trad., p. 4.

2. Savary, *Préface* de sa traduction, 1786. Voir Turpin, *Histoire de l'Alcoran*, 1775, p. xvii.

3. Voir à l'Appendice II.

4. Voltaire, *Essai sur les mœurs*, ch. VII.

5. Turpin, *ouvrage cité*, p. xviii.

à se persuader de la sottise du mahométisme, mais on sentait confusément que les livres dont on disposait pour cette pieuse besogne étaient bien menus : le dessein d'achever par une décisive réfutation le vieil ennemi de l'Église hantait tous les esprits. Pascal, quand il préparait sa future Apologie du Christianisme en avait, comme tout le monde, le désir à la fois et le souci : une dizaine de fragments des *Pensées* notent les rapprochements que l'auteur comptait faire entre Jésus-Christ et Mahomet, ou les attaques qu'il méditait de lancer contre l'Alcoran ; ils témoignent que Pascal considérait le Prophète des Arabes comme un dangereux adversaire, mais qu'il connaissait assez mal sa doctrine et son livre¹.

Or, au même moment, un religieux italien préparait contre lui une machine de guerre au poids énorme, telle que le moyen âge l'avait rêvée, et telle que le xviii^e siècle la désirait. Pendant quarante ans, Louis Marracci lut minutieusement le texte arabe du Koran ; sur chaque verset il appesantit ses réflexions de grammairien et ses arguments de théologie ; autour de chaque mot, il amassa les citations, les rapprochements, les références ; par-dessus l'œuvre de Mahomet il jeta la Bible entière, les Écrits des Pères, les Explications des docteurs arabes, les commentaires des philosophes modernes. Il se flattait ainsi de miner par avance chaque verset du livre maudit, afin qu'au jour de la victoire longtemps spéculée, il pût s'effondrer par une facile destruction. Quand toute cette prodigieuse besogne de sape eut été achevée, il commença à lancer ses gros in-folio : ce fut d'abord une réfutation du Koran dans son ensemble ; n'était-il pas prudent de donner le remède avant de faire connaître le mal dans toute sa laideur ? Les *Prodromi ad refutationem Alcorani*², parus en 1696, se

1. Édition Braunschwig, §§ 595 et suivants.

2. *Prodromus ad refutationem Alcorani, in quo Mahumetis vita, ac res gestae ex probabilissimis apud Arabos scriptoribus collectae referuntur... Denique... sectae mahumetanicae falsitas ostenditur et Christianae religionis veritas comprobatur.*

divisent en quatre parties : l'auteur y montrait successivement que les prédictions des Écritures sont contraires au mahométisme, que cette abominable secte resta toujours sans vrais miracles, que d'ailleurs elle était en désaccord avec les principes de la vérité divine, enfin que la morale musulmane conférée avec la morale chrétienne suffisait à démontrer l'imposture du faux prophète ! Les argumentations de ce genre nous font aujourd'hui sourire d'abord, ensuite bâiller ; et elles ressemblent par trop, pour qu'on en fasse cas, aux propos de l'orfèvre M. Josse. Mais la réfutation parut aux contemporains lumineuse et décisive ; tout y concourait : l'histoire, la philosophie, la religion, la morale et même la connaissance de la langue arabe !

Deux ans après paraissait le principal de l'ouvrage, le texte même du Koran, accompagné d'une traduction latine et d'une réfutation de détail : *Alcorani textus universus ex correctionibus Arabum exemplaribus summa fide atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex arabico idiomate in latinum translatus, appositis unicuique capiti notis atque refutatione... Refutatio Alcorani in qua ad mahumetanicae superstitionis radicem securis apponitur : et Mahumetus ipse gladio suo jugulatur*¹. L'aspect du livre est à lui seul bien significatif : le texte arabe et sa traduction latine sont toujours enserrés entre d'interminables colonnes où s'allongent les objections victorieuses ; on dirait un criminel fluet et honteux, encadré entre deux énormes géôliers qui ne lui permettent point de respirer.

La traduction était vraiment bien supérieure à celle de Du Ryer ; il ne saurait d'ailleurs être question ici de son exactitude², mais seulement de sa clarté : les versets

1. Padoue, 1698, in-4° et in-folio.

2. Marracci ne se vante pas lui-même d'une extrême exactitude. « Taedium rigidae translationis, fateor ingenue, saepe perferre non potui : satis habui sententiam fideliter exprimere ; dictionem unam vel alteram demere, vel

étaient séparés les uns des autres : les phrases, écrites en un latin ecclésiastique, mais assez net, offraient toujours un sens ; même il semble que les images de style, si abondantes dans le livre sacré des musulmans aient été reproduites avec un certain scrupule. Désormais il était impossible à un lecteur sérieux de s'exclamer devant l'incohérence du Koran : tout au plus pouvait-il parler de sa bizarrerie ; c'était déjà un progrès. Aussi la traduction de Marracci fut-elle accueillie avec grande estime : pendant tout le XVIII^e siècle on n'a cessé de s'en servir et de la vanter¹ ; il est probable que Savary, quand il composa la sienne, un siècle plus tard, en a usé assez peu discrètement : on dirait vraiment, à de certains passages, qu'il a traduit non pas l'arabe de Mahomet, mais le latin de Marracci².

Outre le texte, la traduction et les réfutations, il y avait d'utiles préfaces qui résumaient en quelques pages le principal des connaissances nécessaires pour connaître Mahomet et comprendre le Koran : c'est là surtout que les vulgarisateurs, et après eux le public cherchèrent les éléments de leur conception nouvelle. Assurément il y avait encore bien de sottes assertions³ qu'il eût été aisé d'éviter, et de grosses injures latines⁴ dont un auteur aussi respectable aurait pu se dispenser. Mais le livre

addere, quo faciliorem sensum redderem, religioni mihi non duxi ». (*Praefatio*, p. 8.)

1. Par exemple Savary, *Préface*; Turpin, *ouvrage cité*, tome I, p. xx.

2. Voir Appendice II.

3. Par exemple tout ce qui a trait au moine Sergius (Voir les critiques de Savary et de Turpin).

4. Voici les derniers mots du livre, p. 838. « Jam audisti, Lector, causas ob quas Alcorani librum tam absurdum, tam spurium, tam impium ; tot mendacis fabulis et ineptiis rerum refertum, tanta mortalium turba suscipiat, et pro sacro divinoque veneretur. Sed de hoc argumento alibi fusius tracto. Tu interim vale ; et ut omnes gentes Alcorani vanitatem et Evangelii veritatem agnoscant, ac Mahumetismo ceterisque profanis sectis abjuratis, Christianam tantum religionem sequantur, Deum enixe precare ».

témoignait d'un effort évident de critique « sans fiel et sans préjugé »¹ et il a certainement beaucoup contribué à redresser ce que la notion populaire avait de trop grossier. Ce ne fut point d'ailleurs le souci de l'impartialité historique qui imposa à Marracci cette attitude nouvelle, mais l'intérêt bien entendu de son œuvre; voulant que sa victoire fût plus belle, il avait essayé de combattre l'infidèle avec des armes loyales : aussi rejetait-il les légendes que les commentateurs arabes du Koran n'acceptaient point (Mahometus ipse gladio suo jugulatur). Si insuffisante que soit restée sa critique, on voit que son œuvre de réfutation commençait par une demi-réhabilitation de l'islamisme : or (et c'est là un résultat dont le bon théologien se fût singulièrement affligé) on retint la réhabilitation qui ne faisait que commencer, et on oublia la réfutation qui semblait définitive. Marracci avait eu pour Mahomet les ménagements dus à un cadavre qu'on va mettre en terre; mais cette mort n'était qu'une feinte : un réveil subit allait sonner au Prophète toute une nouvelle destinée littéraire. On l'avait injurié d'abord, ménagé ensuite; on n'allait pas tarder à l'admirer.

Dans le même temps le livre de l'anglais Prideaux² était traduit en français sous le titre : *La vie de l'imposteur Mahomet recueillie des auteurs arabes*³. C'était là encore une tentative de réfutation de l'islamisme, mais Mahomet n'y était guère qu'un prétexte. Comme si d'avance il avait deviné l'accaparement du prophète par les philosophes, le docteur anglais s'ingéniait « à faire servir à une fin sage et chrétienne la vie d'un aussi méchant homme⁴ » : son livre était une « réfutation complète du Déisme en tant qu'il se prévaut du Mahométisme contre le Christianisme⁵ ». Dès lors quoi d'étonnant si l'auteur avait eu

1. Turpin, ouvrage cité, p. xxi.

2. *The true nature of imposture... of Mahomet*, Londres, 1697.

3. Amsterdam, 1698.

4. Préface.

5. Reland, *ouvr. cité*. Préf. du trad., LI. Cf. Turpin, *ouvr. cité*, p. xxii.

quelques ménagements pour cette doctrine, malgré toute sa turpitude ? le dessein dans lequel on l'utilisait faisait rejaillir sur elle un peu de considération. Décidément les théologiens prenaient Mahomet au sérieux, ils l'étudiaient avec méthode et habitude le public à compter avec lui. Pour une fois le public fut docile à leurs indications.

IV

LA RÉACTION PROTESTANTE ET LIBRE PENSEUSE.

La réhabilitation de Mahomet fut l'œuvre du XVIII^e siècle dès ses premières années : et elle commença au moment même où l'œuvre de réfutation semblait achevée et désormais inébranlable.

Déjà quelques écrivains d'esprit plus large avaient cherché à s'affranchir du préjugé antique. Vers 1650 Hottinger avait parlé de l'islamisme avec une discrétion de bon goût¹; plus tard le sieur de Moni avait prétendu « le faire connaître sous son vrai jour, afin que ceux qui voyagent en Levant se défassent de quantité de préjugés qu'ils ont contre cette religion² ». Très habilement, il en défendait le dogme, montrant que c'est seulement « un mélange de la religion des Juifs et de celle des Chrétiens », et il assurait même que sa morale « n'était point si relâchée que celle de quelques casuistes de notre siècle³. » Dès lors on était sur le chemin des futurs panégyriques. Bayle n'osa pas s'engager trop avant, ni surtout avec trop d'éclat⁴; il parla de l'imposture détestable de Mahomet et se complut, comme bien l'on pense, au détail de ses aven-

1. *Historia orientalis*, Tiguri, 1652.

2. *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*. Francfort, 1684, p. 164.

3. Page 176.

4. *Dictionnaire critique*, v^o Mahomet.

tures amoureuses ; mais il y mettait des façons si polies, il ajoutait tant de notes et de réticences que le Prophète des Arabes finissait par devenir chez lui une manière d'apôtre de la tolérance. « Voilà les Turcs, dit-il, qui tolèrent toute sorte de religions quoique l'Alcoran leur ordonne de persécuter les Infidèles : et voilà les Chrétiens qui ne font que persécuter quoique l'Évangile le leur défende¹. » Voltaire, comme il lui arrive bien souvent, ne fera que reprendre, sous une forme plus ouvertement malicieuse, cette constatation désabusée de Bayle².

Mais c'étaient là des opinions que le siècle considérait comme hasardeuses : leurs auteurs étaient trop suspects de libertinage d'esprit, pour qu'on pût se laisser beaucoup impressionner par eux, et la réhabilitation n'eut de succès auprès du public que le jour où les ecclésiastiques eux-mêmes s'en donnèrent la responsabilité. Les catholiques avaient déjà marqué quelques bonnes intentions ; mais ce furent les théologiens protestants qui mirent Mahomet tout à fait en honneur : et les raisons, comme les conséquences, en sont amusantes.

Entraînés par leur ardeur dévote de réfutation, les écrivains catholiques ne s'étaient pas bornés à condamner l'imposture du Koran ; avec le mahométisme ils mélangeaient, par une ruse habile, toutes les autres hérésies, et ils ne répugnaient point à meurtrir des mêmes coups Luther, Mahomet et Calvin. « C'est un dogme mahométan, » criaient-ils devant une opinion protestante : les Turcs « eux-mêmes feraient scrupule de l'avouer³. » Les pasteurs de Hollande et les ministres d'Angleterre finirent par s'en fâcher ; ils voulurent échapper à cette déplorable confusion. Bravement ils s'obligèrent à apprendre l'arabe et à lire le Koran ; le désir les tenait au cœur, très vif, de montrer que « les Papistes avaient tort de les comparer aux

1. Note AA.

2. *Essai sur les mœurs*, ch. VII. Le texte est cité plus loin.

3. Reland, *ouvrage cité*, Préf. de l'auteur, p. cxxii.

Mahométans¹ ». Cette étude, commencée avec d'aussi bonnes dispositions critiques, aboutit naturellement à présenter le mahométisme « sous une face tout autre que celle qu'on lui avait prêtée² » : une nouvelle image fut créée de Mahomet : et l'on va voir qu'il ne perdit point au change.

Deux livres surtout favorisèrent ce brusque retour dans l'opinion : *La religion des Mahométans* de Reland (1721)³ et *la Vie de Mahomet* de Gagnier (1732)⁴. Les deux auteurs n'étaient certes point inclinés à ménager l'Église romaine ; par des prêches pieux, au cours de doctes leçons, ou en de gros livres ils s'étaient habitués à proclamer « sa dépravation et son idolâtrie⁵ ». Ils jugèrent que le mahométisme, convenablement présenté, serait pour eux une excellente arme. Mais il fallait d'abord la retirer des mains des ennemis.

A travers un grand amas de gloses, de citations et d'appendices, Reland et Gagnier tâchèrent de « faire connaître la religion islamique au monde avec les couleurs qui lui conviennent⁶ », et ils se vantèrent d'étudier Mahomet « avec une exacte neutralité⁷ » ; l'abondance des détails fut extrême, et leur érudition reste souvent vaine, toujours fatigante ; mais elle pouvait impressionner le public. Ils établirent que la religion musulmane « avait été mal expli-

1. *Ibidem*, p. cxv.

2. *Ibidem*. Épître dédicatoire, p. vii.

3. *De religione mohammedica libri II*. Utrecht, 1705 ; 2^e éd. 1717. Traduit en français : *La religion des Mahométans exposée par leurs propres docteurs avec des éclaircissements sur leurs opinions qu'on leur a faussement attribuées tiré du latin de M. Reland*. La Haye, 1721.

4. *La vie de Mahomet traduite et compilée de l'Alcoran*, 1732. On sait qu'elle a été plagiée par Delaporte. Gagnier avait déjà imprimé à Oxford une vie de Mahomet en latin.

5. Par exemple : Gagnier, *L'Église romaine convaincue de dépravation, d'idolâtrie*, 1706.

6. Reland, *ouvrage cité*. Épître dédicatoire, p. vii.

7. Gagnier, *ouvrage cité*, préface, p. li.

quée par ses ennemis et exposée au mépris du monde¹ ». A vrai dire il n'apparaissait pas très clairement en quoi Mahomet était calomnié, ni surtout de quelles accusations on voulait le laver; mais peu importait; et il recevait les hommages empressés qu'on se doit de donner à toute victime de la mauvaise foi papiste, à tout martyr de la pensée libre, sans qu'il soit besoin de s'enquérir très exactement de sa vie ni de sa doctrine. Reland et Gagnier continuaient bien à traiter le Prophète d'imposteur, car, après tout, il n'était pas chrétien; mais on le lui disait très doucement; c'était un imposteur honnête, intelligent, sérieux, savant, grand ennemi de la cour de Rome, presque un bon protestant!

Les philosophes étaient là, troupe encore un peu dispersée, mal commandés et insuffisamment équipés; ils s'armaient contre Rome de tous les arguments de rencontre, aimant surtout les attaques qu'ils pouvaient lancer par des chemins détournés. La lecture des ouvrages de Reland et de Gagnier leur fut une vraie bonne fortune; ils laissèrent tomber toute l'érudition et tout l'appareil historique, pour dégager quelques formules commodes et simplistes. Ainsi qu'ils avaient fait quelques années auparavant pour Confucius, vite, ils accaparèrent Mahomet, qui devint philosophe; on eût dit vraiment que sa destinée était de toujours faire la guerre... au profit des autres; le voici maintenant appelé à une nouvelle lutte: après avoir réfuté les hérétiques, puis combattu la cour de Rome, il allait servir à attaquer le principe même d'une religion révélée.

En 1730 le comte de Boulainvilliers publia une *Histoire des Arabes* et une *Vie de Mahomet*² pleines d'une détestable admiration pour la personne du Prophète. Le bon chanoine Gagnier s'en montra fort offusqué; il jugea le livre « impie et injurieux à la religion chrétienne³ », ne

1. Reland, *ouvrage cité*, préface de l'auteur, p. lxxii.

2. *La vie de Mahomet*, 1730. *Histoire des Arabes avec la vie de Mahomet*, 1731.

3. *Ouvrage cité*, Préface, p. vii.

devinant point que ses amis et lui étaient les vrais coupables en l'affaire : le comte de Boulainvilliers ne faisait que transposer en un autre style les idées qu'avait émises Reland ; il les accompagnait aussi de ses propres réflexions. Mahomet, recomposé sur un type idéal, devenait un personnage tout à fait raisonnable auquel l'auteur ne dédaignait pas de confier parfois l'expression de ses propres idées¹ ; homme de génie, grand législateur², conquérant et monarque, il s'était donné la mission bienfaisante de répandre, dans l'Arabie du VII^e siècle, des idées de justice et de tolérance ; il n'était plus question de l'Imposteur « malin et haïssable » mais d'un homme extraordinaire à qui l'Europe ferait bien de demander quelques conseils de philosophie³.

Le thème était commode, d'un développement amusant ; d'ailleurs le harem de Mahomet et le récit de ses amours n'étaient-ils pas là pour égayer de quelques observations graveleuses, suivant le goût de l'époque, l'argumentation philosophique ? Sans même recourir à cet attrait scabreux, on pouvait aisément laisser entrevoir à travers le Koran une religion incontestablement d'origine humaine, où les dogmes n'avaient d'ailleurs presque point place, et où les pratiques religieuses se réduisaient à peu de chose. On évoquait, sans paraître y prendre garde, le souvenir de Jésus-Christ et l'on faisait remarquer que Mahomet n'avait pas consenti, lui, qu'on le divinisât ! Par ces insinuations et bien d'autres le comte de Boulainvilliers et ses amis purent se vanter d' « écraser l'infâme » ; on ne s'étonnera pas qu'ils aient trouvé le jeu délectable et qu'ils aient traité Mahomet avec une extrême considération.

Les attaques catholiques, les réhabilitations protestantes,

1. Voir les reproches de Turpin : *ouvrage cité*, p. xix.

2. *Livre second contenant la généalogie et la vie de Mahomet avec le détail des moyens qu'il a employés pour former une nouvelle religion ; pour s'en faire déclarer le Prophète et pour se rendre le monarque de l'Arabie.*

3. Page 184.

les panégyriques des philosophes, tout contribua à le mettre à la mode ; il était désormais connu. « Leur religion est le mahométisme, écrit en 1735 le rédacteur des mémoires d'Arvieux ;... on la connaît assez sans que je m'arrête à en faire un détail plus circonstancié¹ ». Ce fut en effet à ce moment que Mahomet entra vraiment dans la littérature, et à toutes ces circonstances favorables vint encore s'ajouter la publication des *Mémoires du Chevalier d'Arvieux*² : les Arabes, jusque-là ignorés ou affublés d'une méchante réputation y étaient représentés avec autant d'égards presque qu'on en marquait à leur prophète.

V

MAHOMET AU THÉÂTRE

Pendant tout le xvii^e siècle, il eût été malaisé à un écrivain d'introduire Mahomet dans un roman ou dans une comédie, avec le dessein seulement d'amuser le public. Le personnage n'était point divertissant, on était trop occupé à le réfuter et d'ailleurs on le connaissait trop mal pour qu'il fût l'objet d'une distraction littéraire. Au xviii^e siècle ces obstacles n'existaient plus ; aussi vit-on Mahomet paraître sur la scène on lui donna un rôle dans le roman. Mais ce fut avec une extrême discrétion, comme si l'espèce d'interdit religieux dont il avait été frappé n'eût pas été complètement levé. Les comédiens italiens, un auteur plus ou moins pornographique, et Voltaire — tous réprouvés de l'Église — furent les seuls, je crois, qui osèrent enfreindre cette excommunication tacite.

C'est à Lesage³ qu'il faut faire honneur (si l'honneur a

1. Tome II, p. 170.

2. 6 volumes, 1735.

3. Voir *Revue africaine*, avril 1905. — *Les Arabes dans la comédie et le roman du xviii^e siècle*.

quelque part en cette matière) d'avoir le premier donné une forme littéraire au personnage de Mahomet ; encore le dut-il à une simple rencontre d'événements. Il avait été prié de revoir et de mettre en bon style la traduction des *Mille et un jours*¹, œuvre de Pétis de la Croix : lui-même il s'amusa à ces contes où l'imagination est moins exubérante que dans les *Mille et une nuits*, mais qui sont d'un joli réalisme et enferment beaucoup de malice ; il y nota plusieurs anecdotes qu'il crut propres à devenir d'excellentes comédies² ; l'une d'elles³ inspira *Arlequin Mahomet* qui fut joué à la foire Saint-Laurent en l'année 1714.

Arlequin poursuivi par ses créanciers achète au savant Boubékr un coffre volant, œuvre merveilleuse de mécanique ; il disparaît aussitôt en l'air et débarque dans une Asie quelconque, à Basra. Là il promet son appui au prince de Perse qui, sans être connu d'elle, aime la fille du roi de Basra. Mais l'habit bigarré qu'Arlequin porte à l'ordinaire n'incline point au respect ; aussi se revêt-il d'un déguisement ; déjà dans d'autres pièces, il s'était fait roi de Serendib, grand visir ou sultane favorite ; une transformation de plus n'était pas pour lui déplaire ; il s'habille donc cette fois à l'arabe et trouve bon de s'appeler Mahomet. Cette supercherie et les miracles faciles qu'il peut réaliser, grâce à son coffre, donnent beaucoup d'autorité à son rôle un peu scabreux d'entremetteur ! Il apporte à la princesse le portrait du prince, et fait savoir au beau-père récalcitrant sa volonté de prophète ; alors il lui suffit de paraître entre ciel et terre, dans son coffre, au milieu d'un fracas de pétards et d'une grêle de cailloux, pour que les Mahométans se prosternent contre terre : le roi de Basra donne son consentement. Après cela Mahomet redevient Arlequin mais pour garder le souvenir de sa

1. 1707 et années suivantes.

2. Par exemple : *Arlequin Hulla*. — *Les Pèlerins de la Mecque*. — *La princesse de Carizme*.

3. Récit de Malek dans la suite de l'histoire de Bedreddin Lolo et de son visir.

sainteté éphémère, il élève à la dignité et au rôle de houri une jolie soubrette qu'il a remarquée. C'est sa manière à lui d'entrer au paradis !

Le conteur arabe avait été plus déférent, et s'il avait consenti qu'un imposteur prit la figure de Mahomet, il avait tenu à ce que le faux prophète opérât pour son compte ; il épousait lui-même la princesse et il obtenait de son beau-père une riche dot. Mais Arlequin ne pouvait prétendre à tant d'honneur : quel que fût son déguisement, son rôle était d'éviter les coups de bâton et de caresser les servantes : il laissait respectueusement à son maître les profits plus substantiels.

Ce Mahomet équivoque, fantaisiste et bon enfant, parut encore dans quelques autres comédies du XVIII^e siècle ; mais il n'y eut plus un rôle direct, se bornant aux occupations reposantes d'un *Deux ex machina* ; il permit à ses houris de venir faire entendre sur la scène le chœur des « célestes pucelles¹ » ; surtout, il se montra fort complaisant aux amoureux soit en prêtant son nom à leurs supercheries, soit en déférant ces officieuses fonctions aux muf-tis, calenders ou derviches, ses représentants sur la terre². Arlequin avait établi contre lui un bien fâcheux précédent ; et d'ailleurs sa réputation amoureuse, si connue, l'obligeait à de telles compromissions. Aussi son nom fut-il traîné d'une manière presque infamante dans un mauvais roman érotique, *Le cousin de Mahomet... histoire plus que galante* (1762). Le héros, un Marseillais, y contait ses aventures d'amour dans les faciles harems d'Orient, et les dangers de toute sorte qu'il y avait courus ; il parut si bon musulman qu'on voulut le convertir, suivant le rite du pays. Mais il se contenta d'entrer dans la parenté de Mahomet ; il lui parut glorieux d'être l'amant d'une fille de schérif, et par là quelque peu schérif lui-même. Le Prophète devenait son cousin : et Mahomet se trouvait plus

1. Poinssinet, *Le faux dervis*, 1757.

2. Lesage et d'Orneval, *Les pèlerins de la Mecque*, 1726.

compromis par cette alliance inavouable qu'il ne l'avait été lors de la ruse d'Arlequin.

A toutes ces fantaisies la connaissance du mahométisme n'avait été d'aucune utilité; il serait au contraire impossible de comprendre le fameux *Mahomet* de Voltaire, si l'on ne connaissait pas l'état des études islamiques au moment où cette tragédie parut, et si on n'avait souvenir des étapes par lesquelles elles avaient passé.

La pièce est en effet bien singulière.

Voltaire l'écrivit au moment où les théologiens protestants d'une part, les philosophes de l'autre avaient commencé à réhabiliter Mahomet aux dépens de l'Église catholique. Or *Mahomet* fut dédié au Pape, et le Prophète des Arabes y est présenté, au moins à l'apparence, comme un abominable imposteur; or les sentiments réels de Voltaire ne peuvent être mis en doute, et il y a là certainement méchanceté. Peut-être y découvrira-t-on encore une supercherie, comme si Mahomet n'avait jamais pu se présenter au public du XVIII^e siècle, autrement qu'avec un masque et un déguisement.

Voltaire était trop préoccupé de *l'actualité* pour ne pas accaparer, à son profit, les succès de la mode: aussi dut-il souvent à d'autres l'idée première de ses œuvres. *Mahomet* fut conçu de la sorte, grâce à un heureux hasard: le 2 février 1739 Lanoue fit représenter avec un certain succès son *Mahomet II*; Voltaire lut la pièce et s'enthousiasma. « L'auteur de *Mahomet II* m'a envoyé sa pièce; elle est pleine de vers étincelants: le sujet était bien difficile à traiter. *Que diriez-vous si je vous envoyais bientôt Mahomet I^{er}*? » Cette idée surgie si brusquement dans son esprit ne tarda pas à se réaliser, car Voltaire avait la composition facile; il put au bout de quelques mois, en janvier 1740, lire la pièce à ses amis¹. Peu après, en avril, il l'essayait sur la scène à Lille²; puis, pendant deux ans,

1. Lettre à d'Argental, 2 avril 1739.

2. Lettre du 26 janvier et du 2 février 1740.

3. Lettre de Cideville, mai 1741.

il la reprenait et la corrigeait; souvent sa correspondance y fait allusion; et l'on voit avec quel intérêt il poursuivait ce travail. Enfin le 9 août 1742 *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* fut joué à Paris, sous sa forme définitive; mais la pièce n'eut alors qu'une existence bien courte, puisqu'elle fut suspendue à la troisième représentation, et on ne la revit à la scène que dix ans après, le 30 septembre 1751. Elle ne fit pas d'ailleurs grand bruit à cette époque, et Voltaire lui-même paraît s'en être désintéressé.

Le sujet est, malgré son caractère mélodramatique, d'une suffisante simplicité. Mahomet arrive devant la Mecque, qui est gouvernée par Zopire et par une assemblée de sénateurs; tout cède devant l'habileté de ses impostures; il veut se venger de Zopire qui autrefois l'a banni et dont il a enlevé les enfants. Au nom de la religion, Mahomet ordonne à Séide son disciple, fidèle jusqu'à l'aveuglement, de tuer Zopire; ce sera (Mahomet seul le sait) un parricide, car Séide est fils de Zopire: le père n'a pas reconnu son enfant. Il compte, après ce meurtre imposé, punir Séide, et il se débarrassera ainsi d'un rival: il désire en effet posséder Palmire qui aime Séide et en est aimée, sans savoir qu'il est son frère. Zopire est tué; mais avant de mourir, il apprend le secret terrible, et le dit à ses enfants épouvantés. Mahomet arrive et fait arrêter Séide, affirmant par une imposture grossière qu'il n'a jamais ordonné ce meurtre. Les protestations de Séide causent pourtant quelque émotion dans le peuple; mais on lui avait fait boire par avance un poison lent dont l'effet a été merveilleusement calculé; Mahomet invoque le ciel: que le vrai coupable soit puni par un miracle! Précisément Séide défaille: le peuple se prosterne, l'imposteur triomphe par ses crimes, et Palmire, pour lui échapper, ne sait que se tuer.

On le voit, Mahomet joue dans cette tragédie le rôle d'un abominable personnage. La débauche et l'imposture sont ses plus ordinaires occupations, mais il ne dédaigne pas les crimes de droit commun; comme un traître roman-

tique, il sait habilement composer les poisons, et par un raffinement d'exquise cruauté, il oblige d'abord ses victimes à des crimes par lesquels elles se perdent elles-mêmes ; il permet l'inceste, le parricide l'amuse. A l'occasion d'ailleurs il étalera, avec une franchise très ingénue, la turpitude de son âme ; et son cynisme serait prodigieux, s'il n'était tout à fait puéril. Aussi Voltaire quand il parlait à ses amis de son héros, lui appliquait toute sorte d'épithètes convenables : « Ce drôle de Mahomet, mon fripon, mon scélérat de Prophète¹ ».

Vraiment il avait voulu faire de lui un imposteur vulgaire et criminel, hanté seulement d'ambition terrestre, et désireux d'assouvir quelques brutales passions :

Allons, *dit-il*, consultons bien mon intérêt, ma haine,
L'amour, l'indigne amour qui malgré moi m'entraîne
Et la religion à qui tout est soumis
Et la nécessité par qui tout est permis².

Un tel Mahomet fait immanquablement songer à Tartufe, mais à un Tartufe tragique qui abandonnerait la séduction et le vol pour le viol et le meurtre. Et le rapprochement s'impose si bien que Voltaire, lui-même, après la représentation de sa pièce, n'a pu se l'interdire. « Mahomet, écrit-il à M. de Cideville³, est Tartufe le Grand ».

Le procédé est commode ; pour rendre ridicule ou odieuse une idée, on fait odieux et ridicule le personnage qu'on charge de la représenter : ainsi agissaient les moines d'autrefois, et la méthode paraît bonne encore à certains romanciers d'aujourd'hui. Avec cet aspect le Prophète de l'Islam ne pouvait que plaire à l'Église catholique : c'était l'image ancienne. Déjà Michel Baudier avait dédié à l'Église son *Histoire de la Religion des Turcs* ; et il semblait très naturel que Voltaire offrît son *Mahomet* au pape

1. Lettres de 1741 passim. Par exemple à Formont, 10 août, à d'Argental, 22 août.

2. Acte II, scène vi.

3. 1^{er} septembre 1741.

Benoît XIV; on eût dit qu'aucun laïque n'avait le droit de parler des musulmans sans commencer par offrir à l'inquisition romaine, comme victime expiatoire, « le fondateur de cette fausse et barbare secte¹ ».

Mais si Michel Baudier avait pris son rôle au sérieux, Voltaire avouait à ses amis que sa pièce n'était qu'un « gros vin »², bon à flatter rudement non pas même l'âme des prêtres et des pieux, mais les intelligences ancillaires de l'Église, celle du bedeau ou bien du sacristain. Pourquoi s'était-il plu à cette déformation inintelligente de Mahomet, alors surtout que des études toutes récentes, et même les livres de ses amis, lui permettaient d'en donner une image raisonnable?

Voltaire avait travaillé son sujet, beaucoup. « J'ai fait ce que j'ai pu, dit-il, pour mettre Mahomet dans son cadre³; il lut le Koran⁴ dont il reproduit certains passages, il étudia l'histoire du Prophète et y fit de fréquentes allusions; il tâcha aussi de décrire le fanatisme halluciné des premiers mahométans (Séide), l'attrait et le prestige que Mahomet semble avoir eu sur les femmes (Palmire); il chercha même à représenter à la scène l'extension rapide de l'islamisme en ses premières années, et quelques-uns des procédés de propagande auxquels on eut alors recours. Tout cela était de la bonne couleur locale, et la pièce aurait eu une raisonnable vraisemblance si l'auteur y avait fait paraître son personnage, dessiné d'après le portrait qu'en donnait le comte de Boulainvilliers.

En réalité Voltaire pensait comme ses amis les philosophes; lui aussi, il jugeait le Koran un livre excellent, en ce qu'il favorisait les affirmations commodes de la libre-pensée. Mais son œuvre devant être jouée au théâtre, avec grand éclat, il lui fallait d'avance désarmer

1. Dédicace italienne au pape.

2. 2 février 1740.

3. 26 janvier 1740.

4. Il s'amuse à s'écrier dans ses lettres (1^{er} sept. 1741) « Allah, illah, allah; Mohammed rezoul Allah!

les censures civiles et ecclésiastiques ; si ingénieux qu'ait été ce détour, il ne trompa pas tout le monde, puisque la pièce fut interdite aussitôt que jouée ; et si Voltaire put la faire reparaitre quelques années après, c'est qu'il avait eu une trouvaille d'esprit également spirituelle et impertinente. L'approbation pontificale (obtenue, qui dira comment ?) donna à son *Mahomet* une manière de consécration religieuse, le pape Benoît XIV dut se sentir joué ; il ne put évidemment refuser cette offrande pieuse, mais son embarras dut être bien fort, puisqu'il paraît même dans sa lettre de remerciement. De la pièce il n'était rien dit ; avec une ruse tout ecclésiastique, le Souverain Pontife félicitait Voltaire de son habileté à manier le vers latin et discutait avec lui une minuscule question de prosodie antique ! Il acceptait le présent, mais sans vouloir l'approuver, ou même le regarder.

La pièce était en effet philosophique, sans conteste. Comme le livre de Boulainvilliers, c'était un appel à la tolérance contre l'esprit de fanatisme et de superstition : quiconque a lu les auteurs du xviii^e siècle sait ce que veulent dire ces mots ! La Mecque fut tout simplement pour Voltaire une dénomination commode de Rome. « *Mahomet* est le dogme du fanatisme, cela est tout nouveau¹... La pièce n'est au fond qu'un sermon contre les maximes infernales qui ont mis le couteau à la main des Poltrot, des Ravailiac, et des Châtel². Il eût été bien étonnant que les Jésuites, puisqu'ils ont trouvé place dans l'œuvre entière de Voltaire, ne fussent pas invités à jouer leur rôle dans cette tragédie. Mahomet sous-entendait Loyola ; Séide représentait le novice imbécile et affolé jusqu'au crime. On avouera après cela qu'il était assez spirituel de faire accepter cette dédicace au pape !

Le titre *le Fanatisme* était déjà lui-même une indication, mais les propos des personnages ne pouvaient laisser

1. A Cideville, 5 mai 1740.

2. A d'Argental, novembre 1742.

aucun doute aux spectateurs les moins avertis. La religion, y enseignait-on, est une chose purement humaine à l'origine ; elle ne devient divine qu'avec le temps :

Vois l'homme en Mahomet, *dit Zopire*, conçois par quel degré
*Tu fais monter aux cieux ton fantôme adoré*¹.

Elle ne peut se développer que grâce à l'inintelligence et à la sottise du peuple :

Oui, *dit Mahomet*, je connais ton peuple : il a besoin d'erreurs
 Ou véritable, ou faux, mon culte est nécessaire².

Ceux qui propagent la religion sont des imposteurs :

Mon triomphe en tout temps est fondé sur l'erreur³.

Il faut m'aider à tromper l'univers,

De la crédulité donner à tous l'exemple,
 Annoncer l'Alcoran aux peuples effrayés⁴.

Aussi les prêtres redoutent-ils et condamnent-ils tous ceux qui seraient tentés de réfléchir sur le dogme, les philosophes surtout :

Loin de moi les mortels assez audacieux
 Pour juger par eux-mêmes et pour voir par leurs yeux !
 Quiconque ose penser n'est pas né pour me croire⁵.

Une fois installée dans la crédulité publique, la religion ne se soutient que par le fanatisme et la superstition :

O superstition ! tes rigueurs inflexibles
 Privent d'humanité les cœurs les plus sensibles⁶.

La religion conduit donc naturellement au crime !

1. Acte I, scène III.

2. Acte II, scène V.

3. Acte IV, scène I.

4. Acte II, scène V.

5. Acte III, scène VI.

6. Acte I, scène II.

M. Homais, qui avait après tout l'esprit assez large, eût estimé que Voltaire exagérait : telle était pourtant la conception, un peu trop simpliste, de l'idée religieuse que les Encyclopédistes répandaient parmi le public. Mais le pharmacien d'Yonville se serait plaint surtout que le législateur des Arabes, bien qu'utilisé au service d'une bonne cause, fût peint avec des couleurs qui le dénaturaient. Il n'était pas juste que Mahomet fût rendu si odieux. Voltaire lui-même en eut le remords. « J'ai fait Mahomet un peu plus méchant qu'il n'était¹, écrivit-il en 1751 à la reprise de sa pièce : et dès lors il songea seulement à réparer le tort que sa tragédie avait pu causer à un personnage aussi respectable et philosophique. L'œuvre de réhabilitation, un moment interrompue, reprit.

VI

MAHOMET ET LES ENCYCLOPÉDISTES

Au moment où Voltaire écrivit ces lignes de repentir, il composait son *Essai sur les Mœurs*, et il fit dans ce livre la place très large aux civilisations d'Orient. La religion islamique lui parut, dès lors, non plus une secte ridicule, mais un des plus grands faits de l'histoire du monde; avec une lucidité d'esprit tout à fait intelligente, il lui découvrit et lui donna une importance que personne, jusque-là, n'avait pensée qu'elle pût prendre un jour. On conçoit que le personnage de Mahomet, étudié de ce point de vue, se dessinât avec une tout autre image : le Tartufe obscène et cruel disparaissait; le grand homme avait son tour. « Il y a je ne sais quoi dans ce Mahomet qui impose². » Voltaire l'avouait maintenant et, comme les palinodies ne lui

1. A M^{me} Denis, 29 octobre 1751.

2. Lettre à M. de La Motte, mars 1763.

coûtaient guère, il s'extasia devant celui qu'il avait si grossièrement insulté. A vrai dire Mahomet avait joué le rôle d'un compère et, comme il arrive dans les lourdes plaisanteries de cirque, les coups qui lui semblaient destinés avaient en réalité passé à côté de leur but, pour aller atteindre un adversaire plus éloigné. Il n'était donc pas difficile de se réconcilier.

Tout un chapitre de l'*Essai sur les Mœurs* fut consacré au Prophète¹; et celui-ci réapparut en mainte autre page de l'œuvre; on le vit encore dans le *Dictionnaire philosophique*², où les préjugés ordinaires des Européens sur l'Islam — ceux précisément qui s'étaient si bien étalés dans la tragédie de *Mahomet*! — étaient attaqués de la belle manière. Mahomet fut comparé à Cromwell³; « conquérant, législateur, monarque et pontife, il joua le plus grand rôle qu'on puisse jouer sur la terre aux yeux du commun des hommes⁴. Assurément c'était un charlatan mais un « hardi et sublime charlatan » qui d'ailleurs n'avait point pratiqué véritablement l'imposture. Voltaire esquissait à son propos une psychologie des fondateurs de religion, que ne désavoueraient point trop les travaux de l'histoire et de la pathologie modernes. « Il est à croire que Mahomet, comme tous les enthousiastes, violemment frappé de ses idées, les débita d'abord de bonne foi, les fortifia par des rêveries, se trompa lui-même en trompant les autres, et appuya enfin par des fourberies nécessaires une doctrine qu'il croyait bonne⁵ ».

Il n'était plus question naturellement de voir en lui le symbole du fanatisme; recevant à nouveau un rôle que déjà il avait tenu dans le livre du comte de Boulainvilliers,

1. Chapitre vi.

2. Voir aux mots *Alcoran*, *Arabes*, *Arot et Marot*, *Femmes*, *Mahométans*.

3. Remarques de l'*Essai sur les mœurs*, § 4.

4. *Ibidem*.

Dictionnaire philosophique au mot *Alcoran*.

5. *Essai sur les mœurs*, chapitre vi.

Mahomet devint un apôtre de la tolérance. Malignement Voltaire comparait le catholicisme et la foi islamique. « Bornons-nous toujours à cette vérité historique : le législateur des musulmans, homme puissant et terrible, établit ses dogmes par son courage et par ses armes ; cependant sa religion devient indulgente et tolérante. L'instituteur divin du christianisme, vivant dans l'humilité et dans la paix, prêcha le pardon des outrages ; et sa sainte et douce religion est devenue par nos fureurs la plus intolérante de toutes et la plus barbare¹. »

L'*Essai sur les Mœurs* fut lu avec beaucoup d'enthousiasme. Mahomet fut aussitôt un sujet de conversation dans les salons de l'époque : seuls quelques arriérés osaient dire qu'il avait été « le meilleur ami des femmes » et « le plus grand ennemi de la raison² » ; contre ces vieilles opinions, les encyclopédistes et leurs amis répétaient, avec de convenables exagérations, les formules de Voltaire. Diderot lui même, quoique avec une admiration plus discrète le représenta comme un législateur habile et un apôtre de vertu³. Des compilateurs vinrent, comme toujours, exploiter cette gloire nouvelle ; en des volumes sans originalité, mais d'une lecture facile⁴, Turpin faisait connaître au grand public « ce *philosophe* formé des mains de la nature, ce *législateur* sans le secours des sciences⁵ ». Les Académies, elles-mêmes entraînées par le mouvement, commençaient, dans leurs concours, à proposer Mahomet comme sujet d'éloges⁶ ; c'était la consé-

1. *Ibidem*, chapitre VII.

2. Diderot, Lettres à Sophie Volland, 30 oct. 1759.

3. *Ibidem*, 30 octobre et 1^{er} novembre 1759.

4. *Histoire de la vie de Mahomet législateur*, 1773, 3 vol. (rééd. 1775), *Histoire de l'Alcoran où l'on découvre le système politique et religieux du faux prophète et les sources où il a puisé pour sa législation*, 1775, 2 volumes.

5. *Histoire de la vie de Mahomet*, III, 117.

6. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres propose en 1786. « Zoroastre, Confucius et Mahomet comparés comme sectaires, législateurs et moralistes ». En 1805, la classe d'histoire et de littérature ancienne

cration officielle de son triomphe. Tout le monde désormais lut le sublime Koran ; on vanta les idées politiques de Mahomet, ses théories morales, son système de législation ; on s'extasia devant l'intelligence orientale qui avait produit de telles merveilles. « L'Asie qu'on accuse d'être le séjour de l'inaction et de la mollesse » avait décidément mis au jour « les plus grands législateurs de l'univers » : Zoroastre, Confucius et surtout Mahomet¹. C'était là l'association glorieuse, non pas des trois imposeurs, mais des trois législateurs.

Après de tels éloges on était bien en droit de réclamer au « Prophète des Turcs » quelque petit service ; malgré la comble de gloire où on l'avait élevé, il fallait qu'il reprit par instants le déguisement d'autrefois ; on le chargea encore de recevoir, en apparence, les coups qu'on faisait tomber drus sur le christianisme. L'auteur de la *Certitude des preuves du mahométisme*² se donna le plaisir de rédiger une prétendue apologie de la religion musulmane ; mais il eut soin que le lecteur comprît bien qu'il s'agissait du catholicisme ; et il choisit, pour ce feint panégyrique, des arguments si ingénieusement stupides que son dessein dut paraître clair aux intelligences les moins affînées.

On était bien loin du livre de Baudier ou des in-folio de Marracci. Aussi pouvait-il paraître que la traduction de Du Ryer, la seule version française qui existât alors encore du Koran, avait été conçue dans de trop méchantes intentions pour être vraiment bonne. Il y avait un nouveau Mahomet, il y eut un nouveau Koran : ce fut celui de Savary (1783), entrepris « pour mettre le lecteur en état de se prononcer avec sagesse sur le législateur de l'Arabie³. »

de l'Institut mettra au concours : « De l'influence de Mahomet pendant les trois premiers siècles de l'Hégire ».

1. Pastoret, *Zoroastre, Confucius et Mahomet*, 1787, p. 1.

2. *Ou réfutation de l'examen critique des apologistes de la religion mahométane par Ali Guer bey*, Londres, 1780.

3. *Préface* de Savary.

L'œuvre changeait définitivement de nom ; jusque-là on n'avait guère parlé que de « l'Alcoran » et ce mot, mal formé, qui traînait dans la littérature depuis le moyen-âge semblait garder en lui quelque chose des erreurs et des hostilités d'autrefois. Savary fit définitivement entrer dans l'usage le mot « Koran » ; et il entendait bien, par cette modification du titre, consacrer la transformation complète de l'image commune de l'islamisme ; on déchirait l'étiquette ancienne pour une nouvelle : or, le public connaît les choses par leurs étiquettes surtout, et les livres par leur titre.

La traduction de Savary n'a peut-être pas la valeur, ni même toute l'originalité¹ dont fait parade l'orgueilleux auteur : mais elle venait à son heure, aussi bien que celle de Du Ryer, un siècle et demi auparavant : « Tu seras étonné, disait Du Ryer à son lecteur en lui présentant l'Alcoran, que ses absurdités aient infecté la meilleure partie du monde et avoueras que la connaissance de ce qui est contenu en ce livre te rendra cette loy méprisable. » — « Le philosophe y trouvera, affirmait au contraire Savary, les moyens qu'un homme appuyé sur son seul génie, a employés pour triompher de l'attachement des Arabes à l'idolâtrie et pour leur donner un culte et des lois ; il y verra, parmi beaucoup de fables et de répétitions des traits sublimes et un enthousiasme propres à subjuguier des peuples d'un naturel ardent². » Si le lecteur se montrait docile aux avertissements de l'auteur, il allait certainement voir se révéler, dans un livre qu'il avait déjà lu et peut-être jugé, une œuvre tout à fait nouvelle. Et c'est en ce sens surtout que la traduction de Savary fut vraiment remarquable : il se peut bien qu'elle ait été dépassée par d'autres et remplacée, mais aujourd'hui

1. Voir à l'appendice II : elle semble très inspirée du latin de Marracci, Cardonne, censeur royal, dans son appréciation du 29 avril 1782 dit la traduction « de la dernière exactitude ».

2. *Préface*.

encore on y peut chercher une image intelligente du mahométisme.

Un *Abrégé de la vie de Mahomet*, sans doute très inspiré de l'ouvrage de l'Anglais Sale¹ accompagnait cette nouvelle version, donnant des renseignements clairs et convenablement impartiaux : le public était désormais préparé à comprendre les résultats plus précis des études à venir.

Que de choses avaient changé, depuis le début du XVIII^e siècle, dans la conception de Mahomet ! il n'est peut-être pas exagéré de dire que les études sur l'islamisme ont alors inauguré la science qui allait s'appeler « l'histoire des religions » et qui devait tant élargir la pensée du XIX^e siècle. Il suffisait dès lors pour qu'on pût connaître véritablement Mahomet, de renoncer aux exagérations où l'on s'était laissé entraîner par un peu trop d'enthousiasme philosophique ; la route nouvelle était tracée d'un dessin sûr, et même commencée : il restait surtout à la dégager de nombreux obstacles qui l'encombraient encore. Ce sera l'œuvre de la science orientaliste qui naissait alors ; et la besogne paraîtra certes d'importance, si l'on compare l'image de Mahomet telle qu'elle est tracée dans *l'Essai sur les Mœurs* avec celle que vient d'en donner (cent cinquante ans après) M. Houdas dans son *Islam*. Mais les savants du XIX^e siècle n'ont fait que persévérer dans une œuvre déjà entreprise : ceux du XVII^e et du XVIII^e siècle ont démolì d'abord une tradition vieillée, puis constitué les rudiments de la conception nouvelle. C'est là un résultat assez précieux pour qu'on puisse leur donner la part d'estime, sinon de gloire, qui convient à tous les précurseurs.

1. *Observations historiques et critiques sur le mahometisme* : la traduction française de cet ouvrage parut en 1775 en tête de la dernière réédition de l'*Alcoran* de Du Ryer.

APPENDICE I

PRINCIPAUX OUVRAGES FRANÇAIS DU XVII^e ET DU XVIII^e SIÈCLE RELATIFS A L'ISLAMISME

M. Baudier. <i>Histoire de la religion des Turcs</i> , Paris.	1625	De Boulainvilliers. <i>Histoire des Arabes</i>	1731
Réédition de Baudier	1632	Gagnier, <i>La vie de Mahomet</i>	1732
Réédition de Baudier	1641	Réédition de Du Ryer	1734
Abr. Echellensis. <i>De placitis philosophorum arabum</i> ex arabico sermone	1641	Réédition de Baudier	1741
Du Ryer. <i>L'Alcoran de Mahomet</i>	1647	<i>Observations historiques et critiques sur le mahométisme</i>	1751
Réédition de Du Ryer	1649	Galland. <i>Recueil des rits et cérémonies du pèlerinage de la Mecque</i>	1754
Holtinger. <i>Historia orientalis</i>	1651	Ancelin. <i>Histoires secrètes du prophète des Turcs</i>	1754
Réédition de Du Ryer	1672	Réédition de Du Ryer	1755
De Moni. <i>Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant</i>	1684	Voltaire. <i>Essai sur les Mœurs</i>	1756
Le R. P. M. Nau. <i>Etat présent de la religion mahométane</i>	1684	De Bréquigny. <i>Mémoire sur l'établissement de la religion et de l'empire de Mahomet</i> . Recueil de l'Ac. des Inscript. et Belles-Lettres, XXIV, 404.	1768
Réédition de Du Ryer	1685	Porter. <i>Observations sur la religion, les lois, le gouvernement et les mœurs des Turcs</i> , traduit de l'anglais.	1769
Chardin. <i>Voyages</i> , tome VII (extraits du Koran).	1686	Réédition du Koran de Du Ryer	1770
Texte arabe du Koran (Hinckelmann)	1694	Turpin. <i>Histoire de la vie de Mahomet</i>	1773
Marracci. <i>Prodromi ad refutationem Alcorani</i>	1696	Ancelin. Réédition de 1754.	1775
D'Herbelot. <i>Bibliotheca orientalis</i>	1697	Réédition de Du Ryer	1775
Marracci. <i>Alcorani textus</i> . Alcorani refutatio.	1698	Turpin. <i>Histoire de l'Alcoran</i>	1775
Prideaux. <i>La vie de l'imposteur Mahomet</i>	1699	Turpin. Réédition de 1773.	1779
Echialle Mufti. <i>Religion ou théologie des Turcs</i>	1704	<i>La certitude des preuves du mahométisme</i>	1780
Tournefort. <i>Voyage au Levant</i> (un chapitre sur la religion et les mœurs des Turcs)	1717	<i>Le Koran</i> de Savary.	1783
Réédition de Du Ryer	1719	Savary. <i>Morale de Mahomet</i>	1784
<i>La religion des Mahométans</i> ... par Reland.	1721	Pastoret. <i>Zoroastre, Confucius et Mahomet</i>	1787
De Boulainvilliers, <i>La vie de Mahomet</i>	1730		

111

Pour qu'il soit possible de comparer, on a rapproché un passage, choisi au hasard, dans Du Ryer, Marracci, Savary; et on a ajouté la traduction de Kazimirski.

DU RYER	MARRACCI	SAVARY	KAZIMIRSKI
<p><i>Edition 1672, page 34.</i></p> <p>O vous qui croyez ea Dieu, ne rendez pas vos aumônes inutiles par le repentir et par le reproche, comme font ceux qui font des aumônes par ostentation et par hy-pocrisie, ils ne croient pas en Dieu ny au jour du jugement, leurs bonnes œuvres sont sembla-bles au rocher, sur lequel il y avait un peu de terre, il est arrivé une grande pluie, qui l'a emportée et n'a rien laissé dessus : leur travail leur sera inutile et n'en recevront point de mérite, car Dieu n'aime pas les hypocrites ny les impies. L'action de ceux qui font des aumônes pour complaire à Dieu ou pour sauver leurs âmes est semblable à un grain semé en un haut lieu, auquel il est arrivé une grande ou légère pluie qui a fait multiplier son fruit, Dieu voit tout ce que vous faites.</p>	<p><i>Sura II, 265.</i></p> <p>O qui crediderunt, ne vanas reddatis elemosynas vestras cum expro-bratione et laesione; sicut qui erogant opes suas ad apparendum hominibus et non credit in Deum et diem novissimum. Similitudo autem ejus est, sicut similitudo silicis super quam sit terra, inci-datque ei pluvia vehemens, et re-linquat eam duram, <i>auferendo ferram</i>. Non poterunt proficere in re ulla ex eo quod lucrati fue-rint : nam Deus non dirigit infi-deles. 266. Et similitudo eorum qui erogant facultates suas ob desiderium placendi Deo et stabi-limentum de animabus suis, est sicut similitudo horti in colle, cui incidit pluvia vehemens et attulit cibum suum duplicia (<i>id est fruc-tum duplicaverit</i>). Quod si non inciderit ei pluvia vehemens, sal-tem ros. Et Deus in id quod facitis est Intuens.</p>	<p><i>Chapitre II, verset 265.</i></p> <p>O croyans ! ne rendez point vain le mérite de vos aumônes par le murmure et l'iniquité. Celui qui fait l'aumône par ostentation et qui ne croit pas en Dieu au jour dernier est comme un rocher cou-vert de poussière. Une pluie abon-dante survient et ne lui laisse que sa dureté. Ses actions n'auront aucun mérite aux yeux de l'Eternel, parce qu'il ne dirige point les infidèles.</p> <p>266. Ceux qui n'usent de leurs richesses que pour plaire à Dieu et qui sont constans dans la pra-tique de la vertu ressemblent à un jardin placé sur une colline : une pluie favorable et la rosée désalterent la terre et font croître ses productions en abondance. Dieu voit vos actions.</p>	<p><i>Chapitre II, verset 266.</i></p> <p>O croyants ! ne rendez point vaines vos aumônes par les re-proches ou les mauvais procédés, comme agit celui qui fait des largesses par ostentation, qui ne croit point en Dieu et au jour dernier. Il ressemble à une colline rocailleuse couverte de poussière ; qu'une averse fonde sur cette colline, elle n'y laissera qu'un rocher. De pareils hommes n'auront aucun profit de leurs œuvres, car Dieu ne dirige point les infidèles.</p> <p>267. Ceux qui dépensent leur avoir dans le désir de plaire à Dieu et pour l'affermissement de leurs âmes ressemblent à un jardin planté sur un coteau, arrosé par une pluie abondante, et dont les fruits ont été portés au double. Si une pluie n'y tombe pas, ce sera la rosée. Dieu voit ce que vous faites.</p>

TROIS FAITS DE PHONÉTIQUE HISTORIQUE

ARABICO-HISPANIQUE

PAR

DAVID LOPÈS

I

g ROMAN > *j* PORTUGAIS ET ESPAGNOL

Dans une étude publiée dans la *Revue Hispanique*¹, sous le titre *Toponymia arabe de Portugal*, j'ai déjà parlé des faits établissant cette loi phonétique. Cette étude ayant paru en portugais et, en conséquence n'ayant pas sans doute été assez remarquée, outre que je possède des faits nouveaux, je désire y revenir pour la refaire sur quelques points. Elle aidera en même temps à mieux comprendre le deuxième chapitre de cette nouvelle étude, qui est le phénomène inverse.

Les Arabes ne possédaient pas le son *g* (la vélaire fermée sonore) latin, grec ou berbère ; ne pouvant lui trouver une correspondance exacte dans leur alphabet ils l'ont rendu tantôt par غ ou ق (ك), tantôt aussi par la palatale ج. Cette dernière représentation nous permet d'expliquer quelques noms de lieu du Portugal et de l'Espagne qui autrement demeureraient très obscurs.

Le *g* ne devint *j* que dans les noms propres, les noms communs appartenant seulement à la langue des indi-

1. Tome IX. Paris, 1902. Je cite d'après le tirage à part.

gènes; et, n'étant pas prononcés par les conquérants, ils suivirent dans leur développement des lois déterminées où la prononciation du vainqueur n'intervenait pas. Avec les noms propres il n'en allait pas de même, car ils étaient communs aux deux races en présence. C'est de la sorte que l'on peut expliquer que *pacem* devint *paz* et le même *Pacem* (Juliam) Beja, en vertu de lois nouvelles étrangères aux langues néo-latines de la Péninsule. Cet exemple est remarquable parce qu'il nous permet de saisir sur le fait l'intervention de l'élément perturbateur. La même forme latine a eu un sort différent selon qu'il s'agissait d'un nom commun ou d'un nom propre. En effet, le premier a donné *paz* parce qu'il n'a pas subi de violence de ce facteur étranger, il a évolué naturellement avec les autres vocables communs, et normalement parce qu'il n'appartenait qu'à la langue de l'élément indigène. *Pacem* (Juliam), au contraire, parce qu'il était justement nom propre, a été lui aussi prononcé par l'élément étranger et intrus, et ayant dû s'accommoder à son gosier prit une forme différente par suite de cette action troublante et en opposition avec l'autre vocabulaire.

Beja chez les Romains était Pax Julia. A l'époque de l'invasion de la Péninsule ibérique par les musulmans, c'est-à-dire au commencement du VIII^e siècle, l'évolution du *c* devant *e, i* n'était pas encore achevée, comme le prouve ce vocable et quelques autres dont j'aurai à parler. *Pace* est donc *Pake*¹, *Pag(u)e*, duquel les Arabes ont fait *باجة*, Beja (*b > p, á > e*, et la terminaison des noms de lieu *a*). C'est la seule explication possible de la forme

1. On lit **IN ΠΑΚΕ** dans les transcriptions grecques des inscriptions des catacombes de Rome et sur une pierre d'Ebersheim. G. Paris, *Les faits épigraphiques et paléographiques allégués en preuve d'une altération ancienne du c latin*, p. 9 (Extrait des *Comptes-rendus* de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres); Le Blant, *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*, p. 460. G. Paris avait déjà traité ce même sujet dans l'*Annuaire de l'École pratique des Hautes-Études*, 1893 : « L'altération romane du c latin ».

actuelle. Le cas de *joie* < *gaudia*, *forge* < *fabrica*, *jambe* < *gamba*, du français, ne convient pas au portugais. Si, lorsque les Arabes vinrent dans la Péninsule ibérique, la prononciation n'était pas celle-là, mais avec la fricative sourde *s*, comme ils avaient une correspondance exacte pour celle-ci, le س, *ç*, la forme respective serait باسة, Beça et non Beja.

Ceci se trouve confirmé par un autre exemple qui s'en rapproche beaucoup. La ville de Béja, en Tunisie, était chez les Romains Vaga ou Vacca¹; la graphie et la prosodie arabes sont les mêmes pour les deux villes, celle du Portugal aussi bien que celle de Tunisie, et pour les distinguer les géographes arabes leur ajoutaient un déterminatif : Beja de l'Andalous et Beja d'Afrique (Tunisie). Comp. Santa Maria de l'Occident (Faro, Portugal) et Santa Maria de l'Orient (Albarracin, Espagne).

Un autre exemple remarquable est le vocable *Tejo*, nom du fleuve qui baigne Lisbonne. La forme latine est *Tagus*, en italien Tago; mais en portugais et en espagnol Tejo et Tajo, d'où la forme française Tage. Tous ces noms offrent le phénomène de l'*imala* ($a > e, i$), comme beaucoup d'autres (voy. le chap. III). Remarquons que pour Tajo cette modification n'a pas eu lieu en espagnol et par conséquent non plus dans les langues qui lui ont emprunté le mot. Notre loi rend compte du phénomène que nous présente Beja et Tejo; les tentatives essayées auparavant n'y avaient pas réussi d'une façon complète. C'est ainsi que l'explication qu'en a donnée André de Resende (xvi^e siècle) est inadmissible : « Mauri itaque pro Pace, mutatis literis Baxe dixerunt, inde vocalibus transpositis Bexa² ». M. Menéndez Pidal³ paraît adopter cette explication. Les Arabes avaient une représentation exacte du *ç*

1. Salluste, *De bello jugurthino*, xxix, xlvii, lxxviii; Plutarque, *Marius*, viii.

2. *De colonia pacenci*, p. 16, éd. de Coïmbre, 1790. Comp. *De antiq. Lusitaniae*, fol. 200.

3. *Poema de lúçuf*, p. 26-28.

dans le *س*, comme nous avons dit plus haut, et n'avaient pas besoin de recourir à *x*, qui était une prononciation vicieuse des Maures du temps de Resende, consultés par lui. L'explication de Tejo se fait par *Tagius, par analogie avec Minius et Durius, deux autres fleuves du Portugal, mais Tagius donnerait Taio, de même que Pelagius donna Pelaio, Paio.

Une nouvelle confirmation de cette loi, qui est à la fois une preuve de la fausseté de la théorie de Resende, c'est le nom arabe du territoire que l'on appelle aujourd'hui Galice (Galliza). Les Arabes l'appelèrent جليقية, *Jalequia*, qui rend la forme romane Gallecia ($g > j$, $c > q$), et ses habitants, الجلالقة *aljaalelaca* (Galleci, Galiciens), mais la conquête chrétienne survint bientôt et empêcha cette forme de durer. En effet, Ibn Khaldoun¹ emploie encore les termes جليقية, *ارض جليقية*, mais aussi déjà غليسية, *Galicia*, le premier servant à désigner les territoires au nord de ce qui devint plus tard le Portugal et la Castille, et le second ce qui aujourd'hui porte le même nom, lequel est déjà le vocable espagnol, où *ç* est représenté par *س*. D'autres exemples du même phénomène : Turgalium, se disait en arabe ترجاله, aujourd'hui Trujillo; Urganone est ارجونة, *Arjona*, province de Jaen; Arucci est Aroche; Ilici est Elche que l'on peut comparer au nom commun elche, علج, — non-arabe, où le *ch* représente le ج; le fleuve Bagradas est بجردة, *Bajarda*, aujourd'hui Medjerda, en Tunisie; le fleuve d'Asie Tigris est دجلة, *Dijla* ($t > d$, $g > j$, $r > l$, et la terminaison féminine locative *a*). Parmi les noms grecs il suffit d'en citer deux : πύργος, qui a donné en arabe البرج, locatif dans Alvorge et Alperche (Portugal); et μεγίστη, en arabe المجستی, *almageste*.

Pour renforcer la doctrine que je viens d'exposer, et parce qu'elle a un rapport étroit avec elle, je dois rappeler aussi la modification qu'éprouva le *t* devant *i* en hiatus.

1. Chez Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen-Age*, I, p. x et xii.

C'est un phénomène analogue à celui du *c* devant *e*, *i*. L'évolution en fut la même. Cependant, au début du VIII^e siècle, il devait encore avoir parfois sa valeur première d'explosive et non de fricative qu'elle eut depuis. Ce qui le prouve c'est le terme de l'onomastique portugaise et espagnole, très répandu, Alvalade et Albalat, et leurs dérivés, qui ne sont que le vocable latin *Palatium*, par son intermédiaire arabe البلاط, *albalat*. Aux passages cités par Dozy dans le *Suppl. aux dict. arabes* on peut ajouter celui-ci dans Almacari¹, qui est décisif. Lorsque Rodrigue, qui faisait la guerre aux Basques, fut informé du débarquement de Tarik sur les côtes méridionales de son royaume, il revint en toute hâte à Cordoue et « alla se loger dans le château connu sous le nom de Palais (*balât*) de Rodrigue ». ^١ونزل القصر المدعى بها ببلاط لذريق المنسوب اليه.

II

j ARABE > *q* [g] PORTUGAIS ET ESPAGNOL.

Je voudrais expliquer dans ce chapitre² le vocable commun qui chez les musulmans sert à désigner le temple religieux, *mezquita* et *mosquée*. Son étymologie est incontestablement مسجد, *maçged*. C'est le phénomène inverse de celui que nous venons d'étudier dans le chapitre précédent.

1. *Analecetes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, I, p. 178.

2. Comp. note *Toponymia arabe de Portugal*, p. 20-21.

3. Ce chapitre n'eût pas été possible sans la collaboration de quelques amis et savants étrangers. C'est pour moi un devoir de dire ici leurs noms et de leur renouveler l'expression de toute ma reconnaissance : MM. D. Eduard Saavedra et D. R. Menéndez Pidal, de Madrid ; M. le prof. Dr. Carlo Nallino, de Palerme ; M. le prof. René Basset, d'Alger ; M. le prof. A. Thomas et M. Lucien Bouvat, de Paris ; M. le prof. Krumbacher, de Munich. La collaboration de M. le prof. Nallino surtout me fut précieuse ; tout ce qui concerne la Sicile est de lui.

De même que les formes Tejo et Beja ne se peuvent expliquer sans l'intervention d'une langue qui, ne possédant pas le *g* le changea en *j*, de même le *q* de *mezquita* s'expliquera par la modification que cette langue aura fait subir au *j* arabe. C'est cette preuve que je vais m'attacher à produire sans avoir tout à fait la certitude de la faire. Il est vrai aussi que ce cas présente plus de difficultés que le précédent, et que je ne possède pas tous les chaînons intermédiaires qu'il eût fallu pour faire l'histoire du mot. J'exposerai pourtant le résultat de mes recherches et l'explication que je propose, dans l'espoir que, si elle est fausse, on pourra me le prouver et infirmer mes affirmations, et peut-être en trouver une meilleure. Je ne prétends qu'une chose, c'est d'arriver à la vérité : que ce soit moi ou un autre, peu m'importe, pourvu qu'on l'ait.

L'alphabet roman avait au temps dont il s'agit une correspondance exacte pour le ζ ; et en portugais et en espagnol les exemples de ce genre sont nombreux : alfageme, alforge, algebra, algema, algibebe, gelva, javali, jaez, etc. ; Gibralfaro, Gibraltar, Jabalquiuto, Jaen, Trujillo, Tejo, etc. En opposition à ces faits, le vocabulaire commun nous offre quelques exemples où ζ se trouve représenté par *g* : galanga, almogama et moganga¹. On pourrait donc établir une loi phonétique spéciale pour ce vocabulaire originaire de l'arabe ; mais cette loi n'existe pas. Les exemples où ζ a donné *g* sont rares, comme nous venons de voir, douteux et de termes peu vulgaires. Il n'en va pas de même avec *mezquita*, mot de l'usage courant. C'est pour cela que *q* > *j* doit s'expliquer d'après des lois étrangères aux lois de transformation régulière de l'arabe en portugais et en espagnol. Ces lois n'admettent cette même valeur qu'en des cas exceptionnels et douteux. C'est donc que de tels vocables n'entrèrent pas dans la langue dans les conditions des autres ; et il faut recourir à un facteur

1. Dozy, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, p. 17 et ma *Toponymia*, p. 11.

étranger qui soit intervenu pour détruire la régularité des autres cas. Cet élément perturbateur, c'est le grec byzantin, et le vocable *mezquita* en question ne passa pas directement de l'arabe en portugais et en espagnol. C'est-à-dire par la même raison et au rebours de ce qu'il advint avec Tejo et Beja, parce que le grec n'avait pas de correspondance exacte pour le ζ il le représenta comme il put, lui donnant la valeur du *g*. On comprend historiquement ce fait. Ce fut contre les Grecs byzantins, maîtres de la Syrie et de l'Égypte, que les Arabes furent d'abord aux prises, et à leurs dépens qu'ils formèrent leur empire. Ce sont eux qui les premiers recueillirent et fixèrent pour les langues d'Europe le vocable مسجد. Ainsi s'explique aussi l'absence de l'article arabe, car les mots venus par cette voie ne l'ont pas. Dans son passage en portugais et en espagnol il est très probable que l'article resterait, non seulement parce que c'est un vocable très commun, mais parce que le vocable en aljamie l'a, comme on verra plus loin.

Cherchons à déterminer sa forme directe en portugais et en espagnol. Cette forme que j'ai trouvée dans un document castillan est *almagid*, mais c'est une traduction du commencement du *xiv*^e siècle. On sait par les chartes et capitulations de Tolède, Saragosse, Tudèle, etc., que les conquérants chrétiens laissaient aux vaincus leur religion, leurs lois, us et coutumes, tant dans la Castille qu'en Aragon. Avec le temps ces musulmans, les mudéjares, oublièrent leur langue et durent traduire ces lois en castillan. C'est un recueil de ce genre qui fut publié dans le tome V du *Memorial histórico español*¹, sous le titre *Leyes de Moros* (Lois des Maures), traduction du début du *xiv*^e siècle, comme il vient d'être dit. Dans ce traité le mot *almagid* paraît cinq fois, p. 57, 116, 141, 155, 212. Dans un autre traité du même genre, d'Ice de Gebir, de l'année 1462, on lit déjà *mesquida*, p. 270, et *mezquita*, même

1. Madrid, 1853.

page et p. 284, 288, 302, 336 etc., et p. 284 aussi *almazchid*(?). *Almagid* est le mot arabe المسجد, *almaçgid*; et l'absence du ç doit s'expliquer, à mon avis, par une assimilation: *almaçgid* > * *almazgid* > *almagid*. J'avoue que je ne connais pas d'autres exemples entièrement analogues; en tout cas l'espagnol aussi bien que le portugais offre des exemples semblables: *nascere* > *nacer*, *pisces* > *peces*; et en portugais *parescere* > *parecer*, *masculum* > *macho*. On peut voir d'autres exemples chez J. Cornu, *Die Portugiesische Sprache*, p. 57. Donc *mezquita* n'est pas une forme populaire, régulière, parce que normalement ce devrait être l'autre. Que prouve la forme *almagid*? Que ce n'est pas une forme théorique, simplement hypothétique, mais vivante, réelle; elle est parfaitement normale et régulière, parce qu'elle est dans les lois de la langue. C'est la forme savante *mezquita* qui la tua et fit disparaître; mais dans le traité de 1462, cité plus haut, il y a encore *d* à la place de *t*. Serait-elle usitée exclusivement par les mudéjares? Pour ma part, je ne le crois pas; ce devait être une forme populaire, parce qu'elle applique une loi phonétique des langues de la Péninsule. Je trouve une confirmation de ce fait dans l'onomastique du Portugal. Il y existe en effet un lieu du nom de *Almagede*, appartenant à la commune de S. Thiago de Cacem (Estremadura)¹ qui me paraît être le même mot².

1. Comp. avec *Quezros*, *muzlemi*, *Homenage à D. Francisco Codera* (Zaragoza, 1904), p. 407.

2. Silva Lopes, *Diccionario postal*.

3. *Magide* semble être le même terme sans article; c'est le nom d'un hameau de la commune de Villa Nova de Tamalição (Portugal); en Galice il y en a deux, dans les communes de Lausame, province de Coruña, et de Castroverde, prov. de Lugo. Comp. Silva Lopes, *Dicc. postal*; *Diccionario geográfico postal de España*. Cependant je n'ose le présenter comme exemple, parce que ces noms se trouvent justement dans le territoire que les chrétiens ne tardèrent à reprendre aux musulmans. Serait-ce parce que le vocable *mezquita* était encore inconnu? Je ne pense pas, car il est très ancien, comme on le verra plus loin. J'ai fait faire des recherches en Andalousie sur le terme *almagid*, pour savoir s'il serait

Les textes en aljamie espagnole, où se retrouve ce terme, sont assez modernes pour pouvoir nous fournir des éléments décisifs; ils ne laissent pas que de renforcer les considérations que je viens de faire. C'est ainsi qu'un manuscrit de 1462 porte *almazchid*, variante *almaçchid*, et *meçquida* dans un autre manuscrit, lettre du xvi^e siècle, mais déjà concurremment avec *mezquita*¹. Quelle était la valeur de ce *ch*? Ce devait être celle qu'il a encore aujourd'hui et en ce cas il est une confirmation de la forme donnée par d'autres documents, c'est-à-dire d'*almagid*.

L'ancienne forme sicilienne pour *mezquita* est une confirmation remarquable de ma thèse. Un diplôme arabo-latin du 15 mai 1182 renferme une longue description de tous les territoires dont le roi Guillaume fit donation au couvent de S. Maria la Nuova; dans le territoire de Cordenone le texte arabe fait mention d'un bien sous le nom de مسجد البارد², que la version latine officielle traduit par *mesitamberdi*³. Dans un diplôme grec daté du mois d'octobre 6652 (= 1153), un nommé Λέων Βισυνιάνος fait donation de quelques terres et maisons « situées dans l'ancien Palerme, ruelle de μιστ τοῦ σιπένη, hors de la porte de la Galea ». Ce nom est sans doute la traduction de la phrase arabe مسجد الشباني. Nous avons aussi quelques passages du xiv^e siècle. Dans un document du mois d'août 1312 on lit à deux reprises : « Censu miside prope domum dicti Bartholomey... » et : « Censu duarum apothecarum et

resté jusqu'aujourd'hui comme désignation locative, de rue spécialement. A Séville et Cordoue aussi bien qu'à Grenade le mot est inconnu. C'est M. Pidal qui a bien voulu faire cette petite enquête par l'intermédiaire de quelques amis habitant ces trois villes; et pour Grenade, M. A. F. Nogueira, de Lisbonne, en a fait autant lors d'un séjour en cette ville.

1. Saavedra, *Discurso sobre la literatura aljamiada*, p. 105, 154, 111, 157 et 164.

2. S. Cusa, *I diplomi greci et arabi di Sicilia*, pubblicati nel testo originali (Palermo, 1862-1882), I, p. 231, l. 3.

3. Id., *ibid.*, I, p. 195, l. 5.

miside Judicis quondam Roberti de Panormo »¹. Dans une donation du roi Frédéric aux Juifs de Castro-Giovanni, du 9 octobre 1360, on lit quatre fois la forme *misita* dans le sens de synagogue des Juifs². A côté de cette forme le terme *miskyta* paraît dans le territoire sicilien dès la deuxième moitié du XII^e siècle, comme nous verrons plus loin. Il est donc incontestable que pendant longtemps le terme propre pour désigner le temple musulman, comme il découle des documents cités, fut *مسيطة* (1153), *mesit* (1182), *misida* (1312) et *misita* (1360), qui est la forme vulgaire, populaire, sicilienne. En effet cette forme n'est autre, ce me semble, que *مسيدي*, *mecid* (école), prononciation vulgaire de *مسجد*, dans le nord d'Afrique, mais ancienne, car elle est déjà signalée par Djawálíkí (du XII^e siècle)³.

Il me semble donc hors de doute que dans la Péninsule ibérique aussi bien qu'en Sicile, où la domination arabe dura longtemps, le vocable *almagged* prit une forme plus conforme aux langues indigènes, soit *almagid* et *almagede* et *misida*. Cette forme populaire finit par disparaître et une autre la remplaça, *mezquita*. Ce n'est pas sans résistance que la forme savante l'emporte; les deux vocables subsistèrent longtemps et vécurent à côté l'un de l'autre. C'est ainsi que le mot *mezquita* paraît dans la Péninsule dès le X^e siècle et *almagid* vit encore au XIV^e siècle au moins; de même qu'en Sicile *mezquita* est du XII^e et *misida* se retrouve encore dans la deuxième moitié du XIV^e siècle. Il y a un exemple parfaitement analogue en Espagne pour *Toleto* et *Toletula* (Toledo), employés indifféremment pendant des siècles⁴.

Comme je l'ai affirmé, je prétends expliquer la forme

1. Di Giovanni, *La topografia antica di Palermo del secolo X al XV* (Palermo, 1889-1890), II, p. 95.

2. Bartolomeo e Giuseppe Lagumina, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia* (Palermo, 1885-1888), p. 66-67.

3. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, I, p. 700 a.

4. Vignan, *Indice de los documentos del monasterio de Sahagun* (Madrid, 1874), p. 273, 290, 360, 361, 362.

anormale *mezquita* par l'intervention d'un élément étranger, que j'ai déjà dit être le grec. C'est le phénomène inverse de ce qui a eu lieu avec πύργος, cité plus haut. Voici les témoignages que j'ai pu réunir, pas très nombreux, mais assez probants. Le premier en date et netteté de la forme est de Barthélemy, moine d'Édesse, qui vécut vers 730 de notre ère ¹. Il se servit de la forme Μασγίδιον dans son ouvrage « Elenchus et Confutatio Hagareni » ². Dans la première moitié du x^e siècle, Constantin Porphyrogenète (empereur d'Orient, 911-959) a encore le même mot dans la forme Μαςγιδίου, que Meurs veut corriger en Μασγίδιον ³. Meurs cite encore deux autres formes grecques ισμαγίδιον et μετζίτιον (templum minus). Dans un dialogue, plus moderne, sur la chute de Constantinople se lit aussi la forme σμαγίδα ⁴.

La forme latine et romane *meskita*, *meschita*, *mezquita* provient sans doute de cette forme grecque ⁵. La désinence

1. *Biographie universelle*, et Oudin, *Commentarius de Scriptoribus Ecclesiae antiquis*, I, col. 1783 (Leipzig, 1722).

2. Etienne Le Moyne, *Sacra varia seu sylloge variorum opusculorum graecorum* (Lug. Batav., 1685), I, p. 346. La traduction latine porte *moschea*. Comp. Meurs, *Glossarium graeco-barbarum* (Lug. Batav., 1614).

3. *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae*, t. VIII, *De administrando imperio*, chap. 21, III, p. 102 et aux notes p. 321. Comp. aussi Meurs, *op. cit.*, et Ducange, *Glossarium*, sous le mot *meschita*.

4. K. Krumbacher, *Ein dialogischer Ihrenos auf dem Fall von Konstantinopel*, in « Mémoires de l'Académie des Sciences de Bavière », fasc. III, 1901.

5. Je sais que les Berbères ont changé le *j* en *g* dans les mots arabes qui passèrent dans leur langue. Voy. ma *Toponymia*, p. 12. Il en est arrivé ainsi avec ce mot; et c'est pour cela qu'on dit *tamazguida* تمزگیدا dans le dialecte Chelha du Sous et de Taroudant, et *tamasguida* تمسگیدا dans celui du Djebel Nefousa. C'est pour cette même raison qu'aux xv^e et xvi^e siècles, les Portugais firent de المنهاجة, Asanhadja, *Azenegues* et du fleuve des *Azenegues* le *Sénégal*. Il ne me semble pas en tout cas, que la forme berbère ait donné la forme usitée en Europe. S'il en était ainsi, elle aurait pénétré d'abord dans la Péninsule ibérique et la Sicile et ensuite dans le reste de l'Europe. Or, nous

grecque -ιον est celle que l'on trouve dans les vocables de signification diminutive, tels que οἰκίδιον, petite maison, ὄρνιθιον, petit oiseau¹, car le mot *maçged* signifie petite église, chapelle²; ou alors ce serait la terminaison du suffixe locatif qu'on lit dans δικαστήριον, « lieu où l'on juge, tribunal », κοιμητήριον, « lieu pour dormir, cimetière », ce qui s'accorde très bien avec le sens étymologique du vocable, qui veut dire « lieu où l'on se rassemble », « assemblée », comme les mots de synagogue et église (συναγωγή, ἐκκλησία). La forme latine et romane en -a, comme la forme grecque σμαγίδα, a pu subir l'influence du mot latinisé *ecclesia*, dont il était l'équivalent chez les musulmans.

Comment le vocable s'est-il répandu ? Très lentement et d'une façon inégale, selon les pays. Le pèlerin français qui vers 870 visita Jérusalem ne le connaît pas encore et emploie synagogue : « Ad aquilonem est templum Salomonis habens sinagogam(*sic*) Sarracenorum »³. L'auteur de la « Relação da derrota naval... dos cruzados que partirão do Escalda para a Terra Santa no anno de 1189 », ignore lui aussi le mot *mezquita* et dit « l'église des assiégés », en parlant des habitants musulmans de Silves⁴.

avons vu que les termes en usage dans ces pays étaient tout autres (*al magid* et *misida*). En outre, il lui manque l'article berbère; ce n'est pas non plus un terme commun à tous les dialectes berbères; enfin, il serait étrange qu'un vocable si vulgaire, d'un usage si général, nous parvînt sous une forme berbère : ce serait une exception impossible à expliquer. Impossible aussi de recourir à la prononciation qu'a le *j* de *g* au Caire et environs : ni historiquement ni géographiquement une telle influence ne peut s'expliquer.

1. Brugmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*, II, p. 121. Voy. aussi la forme μετζίτιον, donnée plus haut, signifiant *templum minus* (ap. Ducauge, *Glossarium*).

2. Comp. l'expression *mezquita maior* = *algima*, dans la forme péninsulaire, الجامع.

3. *Itinerarium Bernardi Monachi Franci*, dans les *Itinera Hierosolymitana*, publiés par la Société de l'Orient latin, I, p. 316.

4. « Proxima die, quae erat dominica, quidam ex nostris Anglici occiderant Saracenorum ante biduum in ecclesiis qui obsessi erant »,

Odoric de Pordenone, du commencement du xiv^e siècle, ne le connaît pas non plus, car il se sert de l'expression « église ou temple des sarrazins »¹.

Le document le plus ancien où le terme se trouve appartient à la Péninsule ibérique et est le nom de « S. Pedro de Mezquita », en Galice. Ce document est de l'année 986 environ, et rapporte qu'il avait été octroyé au couvent de Celanova² un « Villare subtus Sancto Petro de Mezquita, territorio Bubale sub Castro Veines »³. Un autre document, de 1098, donne la forme *meschita* et dit : « meschita, quae apud Agarenos domus orationis habebatur », meschita qui chez les musulmans était considérée comme la maison de la prière⁴. Remarquez l'observation de l'individu qui a rédigé la pièce ; et s'il a cru devoir expliquer le vocable, c'est sans doute qu'il n'était pas d'un usage courant. Il s'agit de la restauration de la cathédrale de Valence par le Cid, après que la ville eut été prise. A partir du xii^e siècle le vocable est assez vulgaire. Le pacte intervenu en 1115 entre Alphonse I le Batailleur et les Maures de Tudèle porte la forme *mezquita maior*⁵. Les capitulations accordées par le comte

p. 21. Cette relation a été publiée et traduite par Silva Lopes, Lisboa, 1844.

1. *Les voyages en Asie...*, éd. H. Cordier, p. 19.

2. D'après l'écriture du Tombo, I, LXVIII, à présent à l'*Archivo Histórico nacional*, à Madrid.

3. Villa-Amil y Castro, *Iglesias gallegas*, p. 265 note.

4. Risco, *La Castilla y el mas famoso castellano*, p. xi, de l'appendice.

5. Fernández y González, *Los mudéjares de Castilla*, p. 286. D'autres exemples : p. 312, année 1241 ; p. 315, année 1242 ; p. 325, année 1251 etc. Il y a aussi p. 418, 419, 423 le terme *Algima*, *الجامع*, avec application de l'*imala*. Pour ce même xiii^e siècle voir : Janer, *Condicion social de los moriscos de España*, p. 194, année 1242 ; p. 197, année 1250 ; p. 199, 223, 224, année 1492 ; *Córtes de Léon y de Castilla*, p. 84, année 1268. Les *Chronicas breves* (Portugaliae Monumenta Historica, Scriptores, I, p. 24) portent *mizquita* ; la *Chronica do mosteiro de S. Vicente* (Scriptores, I, p. 407) *mizquita* et *mezquita* ; et la *Chronica da conquista do Algarve* (Scriptores, I, p. 418) *mesquita maior*. Ces documents sont du xiii^e siècle. R. Menéndez Pidal, *Leyenda del abad*

de Barcelone aux Maures de Tortosa, de l'année 1143, ont la forme *metzchida*¹; et un document de Tolède, de 1146, a la forme *mesquita*².

En Sicile, pays de musulmans comme l'Espagne, la forme la plus ancienne est du xii^e siècle, *misckyta*, dans un document de janvier 1179³. Dès la deuxième moitié du xiv^e siècle le vocable est assez fréquent sous les formes *miskita* et *misckita*, mais au sens de synagogue⁴; dans deux documents en latin de 1491 et 1482 il prend la forme *muscita* et *muschita*⁵.

Pour l'Italie continentale, l'exemple le plus ancien que je connaisse se lit dans ce passage d'Innocent III (premières années du xiii^e siècle) : « L'empereur Isaac pour complaire à Saladin fit bâtir une *meskita* dans la ville de Constantinople⁶. A la fin du siècle, mais en italien, le mot paraît chez Dante, sous la forme *meschita*⁷. A partir de la seconde moitié du xv^e siècle, *meschita* fut remplacé par

Don Juan de Montemayor (Gesellschaft für romanische Literatur II), p. 30-31, donne *mesquita* (du xiv^e siècle). Puey Mongón. *Viaje à la Meca* (Colección de estudios arabes I), p. 193 et 195, porte *meçquida*. C'est un auteur du xvi^e siècle. Comparez cette forme d'un maure péninsulaire avec celle des textes en aljamie dont nous avons parlé plus haut.

1. Fernández y González, *Los mudejares de Castilla*, p. 299.

2. *España*, Castilla la Nueva, Toledo, p. 492-3.

3. Document inédit de l'« Archivio capitolare de Catane » : « misckyta olim sarracenorum ad honorem Dei et beati martyris Sancti Thome Cantuariensis (de *Canterbury*) archiepiscopi ecclesiam transferre » etc. Je dois cette pièce à M. Garufi, chargé de cours de paléographie et diplomatique à l'Université de Palerme, qui a procédé à des recherches à l'Archive susdit, à la demande de M. le Dr. Nallino.

4. B. e G. Lagumina, *Codice diplomatico dei Giudei di Sicilia*, p. 78, 79, 81, 93, 139, 168, 198. Ce terme s'est conservé dans les noms *Via* et *Piazza della Meschita*, à Palerme.

5. Di Giovanni, *La topografia antica di Palermo*, I, p. 269, note 4, et p. 6, note 1.

6. Livre 13, épit. 184 de ses ouvrages, ap. Ducange, *Gloss*.

7. *Enfer*, I, 8, vers 70-73 : — « Ed io : Maestro, già le sue meschite. Là entro certo nella valle cerno = Vermigtie, come se di foco usate = Fossaro ».

moschea, qui est le terme en usage aujourd'hui. En effet, il paraît pour la première fois dans le *Ciriffo Cataneo*, poème de Luca Pulci, et dans le *Morgante Maggiore*, poème de son frère Luigi Pulci, et doit être d'origine française¹.

La France nous offre les formes *mahomerie*, *meschite*, *mosquète* et *mosquée*. Dans la Chanson de Roland le nom du prophète des musulmans a deux formes : Mahomet et Mahom (pron. Mahome)²; cette dernière correspond et provient sans doute de la forme espagnole Mahoma (en portugais Mafoma). De la forme Mahom on a fait *mahomerie* avec la signification de *mezquita* :

A mil Franceis fait bien cerchier la vile,
ses synagoges et les mahomeries³.

C'est le plus ancien passage, à ma connaissance, pour ce mot. Mahom s'est maintenu jusqu'à très tard dans l'exclamation « Par Mahom ! » qu'on peut lire encore chez Scarron⁴. La forme *mahomerie* se conserva jusqu'à la fin du XIII^e siècle pour signifier le temple des musulmans aussi bien que l'église des templiers et temple païens ou encore pays d'infidèles⁵. Depuis le XIV^e jusqu'au XVI^e siècle ce sont les termes *mezchite* et *mosquète* et leurs variantes qui sont en usage⁶. A partir du commencement

1. Ces renseignements sont tirés du « Vocabulario degli Academici della Crusca », dont la 5^e éd. est sous presse. M. G. Mazzoni, professeur au R. Istituto di Studi Superiori, de Florence, et secrétaire de l'Accademia della Crusca, sur la demande de M. le Dr. Nallino, a bien voulu en extraire les informations qui précèdent.

2. Vers 611, 921, 1906, 2696 et 3267, éd. Clédat.

3. *Chanson de Roland*, vers 3662.

4. *Virgile travesti*, IV, ap. Littré, *Suppl.*

5. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX^e siècle au XV^e*, V, p. 68, col. b et c. Voir encore : *L'estoire de la guerre sciuite*, par Ambroise, éd. G. Paris, p. 80 et 140; Joinville, *Mémoires*, ap. Larousse.

6. Voici la plus ancienne citation : « Ils ont si tres grant reverence aux sainz lieux qu'ilz appellent musquettes que jamaiz n'y entreroient fors deschaulz ». Lelong, *Le livre des peregrinacions*, ms. Berne 125, fol.

du xv^e siècle paraît la forme *mosquée* et ses variantes; et c'est celle-ci qui se conserva jusqu'à nos jours et donna les formes *moschea* en italien, *mosque* en anglais et *moschee* en allemand¹.

L'explication de la forme *mosquée* est très obscure; en tout cas sa substitution à *mosquée* ne peut pas se considérer comme un fait phonétique, l'évolution de la dentale médiale étant accomplie depuis le xii^e siècle; il faut y voir une substitution de désinence analogue (bien que plus difficile à comprendre) à celle qui fit altérer *mesquite* en *mosquée*².

Ce précis historique prouve, je pense, la vérité de ce que j'ai avancé au début de ce chapitre, que *mezquita* est un mot savant, très ancien, qui du grec byzantin passa au

278 *b*, ap. Godefroy, *Dictionnaire*, V, p. 273. Le passage le plus moderne, donné par Godefroy, est de Ronsard, *OEuvres*, p. 695 (éd. 1623) :

Et (le Turc) sage les commet comme graves prophètes
Pour contenir son peuple et garder les mosquetes »;

comp. Littré, *Dictionnaire*.

1. Voici le plus ancien passage pour *mosquée*, tiré de Guillebert de Launay, *OEuvres* (publiées en 1878 à Louvain par Potvin et Houzeau), p. 100 : « Un moustier de Sarrazins nommé Mousquaye ». Je dois la communication de ce passage à M. le prof. A. Thomas, de l'Université de Paris, que j'ai consulté sur ce vocable. Voir aussi : Godefroy, *Dictionnaire*, X. En anglais on ne trouve pas le mot avant l'année 1400 environ et se lit dans Maundeville, *Travels* (éd. 1839), chap. XXII, p. 232, sous la forme *moseache* (moyseac, mosseac). Elle est plus ancienne que la forme *mesquita* et ses variantes (de l'année 1555) qui sont très nombreuses. M. le Dr. Bradley, éditeur de la lettre M du monumental « New English Dictionary », en préparation, me fournit par l'intermédiaire et sur la demande de M. Donald Ferguson, de Croydon, les informations qui précèdent. Comp. « The Stanford Dictionary of Anglicised words and phrases », du Dr. Tennell (Cambridge, 1892), p. 511 et 557. La forme de l'auteur anglais rapportée plus haut fait croire que la forme française, dont elle provient sans doute, est antérieure à G. de Launay.

2. Hatzfeld-Darmesteter-Thomas, *Dictionnaire général de la langue française*. M. le prof. A. Thomas a bien voulu m'écrire là-dessus et ce sont ses mots mêmes que je donne dans le texte.

latin et de celui-ci aux langues romanes. La langue française offre un exemple analogue. En français *drogman* et *trucheman* (en espagnol *trujaman*) sont à l'origine le même mot arabe *ترجمان*. Voici la différence : *trucheman* vient directement de l'arabe, *drogman* par l'intermédiaire d'une langue sans *j*. En effet, *drogman* est l'italien *dragoman*, qui est le grec byzantin *δραγούμανος*. Le passage le plus ancien pour *trucheman* est du XII^e siècle¹.

Le vocable en question pénétra tôt dans la Péninsule ibérique pour ses conditions spéciales politiques, soit son partage entre musulmans et chrétiens. Le mot est abondamment représenté dans l'onomastique péninsulaire². Le vocable dut être introduit après que les chrétiens du nord eurent reconquis le pays occupé par les musulmans. Les mosarabes et depuis les mudéjares avaient une autre forme, *almagid*, populaire, qui se maintint très tard, après la fin de la domination musulmane dans la Péninsule hispanique.

III

a ARABE > o PORTUGAIS ET ESPAGNOL

Nous avons parlé ailleurs de ce phénomène³; nous vou-

1. Voir Hatzfeld-Darmesteter-Thomas, *Dictionnaire*; et Littré, *Dictionnaire*.

2. En Portugal, Silva Lopes (*Dicc. postal*) signale 27 *mezquita* : lieux, hameaux, domaines, fermes, et parmi elles deux à S. Braz d'Alportel (Faro), une à Espirito Santo (Mertola), une à Pera (Silves), une à Vaqueiros (Alcoutim), toutes en Algarve. Le même auteur donne 3 *Mezquitella*, forme diminutive de *Mezquita*, dans les communes de Mangualde, Celorico da Beira et Sabugal. Il est très usité aussi comme nom propre de personne, toujours ou presque toujours précédé de la particule *de*, ce qui indique son origine locative. En Espagne il y a 10 *Mezquita* : provinces d'Alicante, Almería, Lerida, Orense (3), Salamanca, Zamora, Teruel (2); *Mezquitilla* : prov. de Séville et Zamora; et *Mezquitillas* : prov. de Soria. *Diccionario geográfico postal*, publié par la Direction générale des postes, à Madrid, 1880.

3. *Textos en aljamia portuguesa*, p. xxvii, note 2.

lons y revenir pour mieux l'affirmer par des exemples, et parcequ'il rend compte de beaucoup de formes apparemment incorrectes. Les voyelles *ā* et *ä* arabes sont représentées par *o* lorsqu'elles se trouvent devant les faucales, les gutturales, les linguales emphatiques. Exemples : alforra (alhorre) < الحَرَّ; alhoja < الحَاجَّ; hoque < حَقَّ; guadameci < غَدَامَسِي; xarope (français : sirop) < شَرَاب; falúa (ancien espagnol : haloque) < حَرَاقَة; Marrocos (Marruccos en espagnol) < مَرَّاكُش. Plus tard par leurs conquêtes, les Portugais reçurent dans leur langue beaucoup de noms de lieu ou de personnes dans les mêmes conditions : Roçalgate (cap d'Arabie) < رَاسُ الْحَدَّة; Dofar (ville d'Arabie) < ظَفَار; Coge Sofar (nom d'homme) < خَوْجَا صَفَر. Si la consonne respective n'avait pas de voyelle (ـ) le phénomène était le même : Gomete (ville du Maroc) < أَغْمَات; Bâçora < بَصْرَة; Bagodade < بَغْدَاد. Ces vocables sont entrés dans la langue portugaise aux xv^e et xvi^e siècles; et, par conséquent, à cette époque, les Portugais en Orient faisaient pour les termes de toponymie et autres comme quelques siècles auparavant leurs ancêtres dans la Péninsule. Cette loi phonétique fut donc d'une grande persistance. Elle n'est pas dans Dozy ni dans Eguilaz¹; le premier dit² seulement que parfois *a* passe à *o*; et rarement *ä* à *o*. Quelquefois aussi les phonèmes dont il s'agit vont influencer la voyelle précédente, dans la même syllabe ou dans des syllabes différentes : albornia البُرْنِيَّة³.

Ce fait explique donc quelques formes portugaises et

1. Dozy, *Glossaire*, sous ces mots.

2. *Glosario de voces españolas derivadas de lenguas orientales*.

3. *Glossaire*, p. 25, 26 et 265.

4. Au Maroc, dans le parler populaire, ce phénomène existait encore du temps de Dombay. Ainsi la prononciation vulgaire de رَمَادَ était رَمَاد; de رُطْب, رُطْب; de حُدْبَة, حُدْبَة; de سُكْر, سُكْر. Dombay, *Grammatica linguae mauro-arabicae*, p. 7 b. J'ignore s'il en est toujours ainsi.

espagnoles qui sont en apparence fausses ; et par là je suis en opposition avec certains orientalistes qui prétendent les corriger. Les spécialistes ont une grande tendance à exagérer non seulement l'importance de leurs études, mais aussi la valeur de leurs principes. C'est ce qui arrive avec les transcriptions de noms des langues orientales ; il y a un raffinement de méticulosité de parti-pris qui ne paraît pas juste. Certain écrivain français¹ parlant de la forme française « Maroc » l'estime une *atroce défiguration* de « Marrakèche ». Cette manière de voir est fausse. La forme « Maroc », encore qu'elle soit défigurée, a pour elle une longue vie ; mais, en regard de la loi que je viens de donner plus haut, elle est très régulière et parfaitement correcte, étant dérivée de la forme espagnole (aujourd'hui « Marruecos », comme bueno < bonum, etc.) et portugaise « Marrocos », qui reproduit exactement la prononciation des indigènes à qui elle a été entendue pour la première fois. De cette sorte on trouverait bien bizarres et baroques des formes telles que *Londres* à côté de *London*, *Florence* et *Firenze*, *Gênes* et *Genova*, *Lisbonne* et *Lisboa* (et *Lisbon* et *Lissabon*). De même, mettons en regard certaines formes latines et leurs correspondantes néo-latines et nous serons tenus d'avouer que ces dernières sont souvent bien étranges. Ainsi qui dira que le mot français *forge* provient du mot latin *fabrica* ? Et pourtant la grammaire historique l'explique sans difficulté ; certains orientalistes n'en tiennent pas assez compte. N'oublions pas que la prononciation change dans la période historique d'une langue. Prétendre que la prononciation du mot telle qu'elle existe aujourd'hui soit la seule bonne, et par suite fausse l'ancienne forme, est une erreur. Non seulement la prononciation varie pendant les différentes époques de l'évolution de la langue, mais au même moment dans les différentes parties de son territoire. Ainsi, dans la période où l'arabe était parlé dans la Péninsule ibérique, *ā* se prononçait très souvent *e* ou *i* en

1. M. Mouliéras, dans le *Maroc inconnu*, I p. 19.

Occident, et *ā* en Orient; c'est-à-dire, en Orient, il y avait conformité entre la forme prononcée et la forme écrite, tandis qu'en Occident il n'y en avait pas¹. On ne tient pas assez compte de ces faits et pour cela on défigure les formes de la langue. Ainsi, il est courant de transcrire باجة, Béja, par *Bádja*, que ce soit le nom de la ville du Portugal ou de Tunisie; mais cela n'expliquerait pas les deux formes portugaise et française, et par suite des autres langues européennes; et le respect de la langue écrite en vient au point de rendre, au mépris de la grammaire, le *l* de l'article arabe dans des mots commençant par solaire et dire Haroun Alrachid (au lieu de « Arrachid »). C'est ce même scrupule excessif qui explique pourquoi bien des spécialistes ou non spécialistes, en Portugal et en Espagne, substituent l'article *el-* à *al-*, sans qu'ils se rendent compte que les langues de ces pays possédant un grand nombre de vocables d'origine arabe commençant par *al-* les nouveaux mots doivent recevoir la même forme initiale : autrement ce sera porter la confusion dans la langue. Ne nous étonnons pas après cela si beaucoup de travailleurs se détournent de l'étude des matériaux fournis par les spécialistes. Les noms sont surchargés de signes à faire frémir et rebuter le plus entreprenant; ces noms ne peuvent se fixer longtemps dans la mémoire, si jamais ils s'y sont fixés, tellement la forme qu'ils présentent est étrange; seul le connaisseur l'apprécie et savoure; tous ceux qui veulent se servir de ces matériaux et les travailler pour pouvoir ainsi les faire entrer dans le savoir général y renoncent bientôt, rebutés de la tâche désagréable. Ces noms ne séduisent pas déjà par eux-mêmes; les spécialistes, arabisants surtout, au lieu de simplifier, compliquent encore le travail de l'historien de mille arabesques qui le déroutent et, à la fin, le détournent de son étude.

1. Cependant s'il s'agissait d'un nom propre peu connu et dont l'ancienne forme n'influencait pas la moderne, on écrivait le mot tel qu'on le prononçait : مارتلة ou ميرتلة, Mertola < Mirtylis (Portugal).

CONTE ARABE EN DIALECTE ÉGYPTIEN

PAR

E. GALTIER

Le texte suivant est tiré d'une de ces petites brochures d'un prix très modique, que l'on vend couramment dans les rues du Caire et que l'on pourrait appeler les livres populaires des Égyptiens. Cette littérature comprend un assez grand nombre d'ouvrages, dont quelques-uns sont peu connus et dont on chercherait vainement la mention dans les histoires de la littérature arabe. Quoique de médiocre importance à tous les points de vue, cette littérature mérite cependant d'attirer quelques instants l'attention des orientalistes, à titre de document psychologique, en nous montrant quelles sont les lectures qui fournissent un aliment à l'imagination populaire. Sous ce rapport, ces ouvrages sont comparables à ceux que les paysans achètent en France, les jours de foire, tels qu'*Estelle et Némorin*, *la Clef des Songes*, *les Mystères de la Tour de Nesle*, ou *les Quatre fils Aymon*, et les autres romans de la bibliothèque bleue, dernière transformation des Chansons de geste du Moyen-Age; ou encore aux romans issus des anciens textes irlandais, tels que *la Poursuite de Diarmuid et de Grainne*¹, *l'Histoire des enfants de Lir*², *l'Histoire des enfants du Tuireann*³, ou d'*Uisneach*⁴ que la Société pour la préservation de la langue irlandaise répand dans les campagnes, ou à ces ouvrages d'astrologie et de divination répandus parmi le peuple espagnol, tels que le

1. *Torui gheacht Dhiarmuda agus Ghráinne*, 2 v. Dublin, Gill & Son.

2. *Oidhe chloinne Lir*, 1 v. *ibid.*

3. *Oidhe chloinne Tuirinn*, 1 v. *ibid.*

4. *Oidhe chloinne Uisnich*, 1 v. *ibid.*

Lunario perpétuo de Jerónimo Cortes. On trouve parmi ces ouvrages populaires arabes des histoires extraites des Mille et une Nuits, ou de l'histoire des prophètes de Tha'alebi, des vies de saints musulmans, ou des légendes pieuses, telles que l'histoire de Mahomet, de la gazelle et du chameau, des extraits du roman d'Abou-Zeid, les facéties de Djoha, des ouvrages de divination, etc... Voici les titres de quelques-uns de ces ouvrages :

1. هذه قصة تجارة سيدنا ابي بكر الصديق رضى الله عنه و توجهه الى ديار اليمن و ما جرى له من غرائب الاحوال بالتمام و الكمال s. d., 24 p.

2. هذه قصة سيدنا يوسف الصديق مأخوذة من قصص الانبياء للعلامة الثعلبي 1319 hg., 40 p.

3. هذه حكايات و حوادث (sic) و نوادر الخواجة جحا 24 p., avec une grav. représentant Djoha (langue vulgarisante).

4. هذه نوادر ابي نواس بالتمام و الكمال 8 p. lithographié, avec une gravure grossièrement exécutée représentant Haroun-al-Rachid ; Abou-Nawwas, le vizir Dja'far et Mesrour.

5. هذا كتاب مسائل سيدى عبد الله ابن سلام للنبي lith., 16 p.

6. قصه مسرور التاجر مع معشوقته زين الموصف 32 p. 1321 hg.

7. قصه دليلة المحتالة 34 p., 1318 hg.

8. قصه تودد الجارية 32 p. lithogr., 1320 hg.

9. هذه قصة السندباد البحري s. d., 32 p.

10. هذا فتوح مدينة تكرين وجميع اقطارها على يد امير المؤمنين على بن ابي طالب 16 p., 1320 hg.

11. هذه قصة سيدنا معاذ بن جبل رضى الله عنه حين بعثه

النبي صعم الى اليمن و خبر وفاة النبي s. d., 16 p. C'est de là que dérive le texte nubien p.p. Reinisch, *Die Nuba-sprache*¹.

12. هذه قصة البحر العجاج سيدى اجد البدوى s. d., 16 p., en arabe vulgaire, avec une gravure très grossière représentant une mosquée, un sebil, le portrait du مداح, etc.

13. هذه قصة العجاج بن يوسف الثقنى وما وقع له مع سيدى محمد بن الحنفية بالتمام s. d., 8 p.

14. هذه قصة الفخ والعصفور, en vers, 8 p., s. d.

15. هذه قصة فرس العقيلي جابر وما جرى للامير ابو زيد بسببها وما جرى له من اجل عايله عليه النفس s. d., 40 p.

16. الفاشوش فى احكام و حكايات قراقوش, 26 p., avec une gravure représentant Chamberlain. Cf. Brockelmann, *Ar. Lit.*, I, 335.

17. تسليه النفوس للعاشق المانوس وهو يحتوى على جملة موايل جديدة 8 p., 1320, lithogr., peu lisible, avec une gravure grossière représentant العاشق, نزهة النفوس, et sa fille.

18. هذه قصة الجمل و الغزالة و معجزات النبي عليه الصلاة والسلام lith., 8 p. en vers. Cf. le ms. 1931 de la Bibl. Nat., f. 150-157, qui semble renfermer une histoire analogue. Une légende semblable a été publiée par M. R. Basset, dans le *Giorn. della Soc. Asiat. ital.*

19. هذا كتاب السبع كواكب السيارة للتحقق المدقف الفيلسوف اليونانى الحكيم هرمس رجه الله 17 p.

20. كتاب غاية الامنيا المسمى قرعة الانبيا للنبي دانيال 1320 hg., 13 p., ouvrage de divination : à la page 1 un tableau est

1. 1^{re} Partie, Vienne, 1879, in-8, p 176-178.

divisé en 32 cases portant le nom d'un prophète : on ferme les yeux et on met au hasard le doigt sur une des cases : on regarde le nom et on se transporte au paragraphe correspondant, on a les prédictions demandées.

21. قصه الظاهر بيبرس, 88 p., avec une gravure représentant Beibars à cheval, dans un costume fantaisiste : commence ainsi à la ligne 6, فاقول وبالله المستعان انه لما ان جا, لاميير بيبرس من الشام الى مصر وكان قد قتل بها رجل سايس يقال له العرند.

☞ Cette liste sommaire, qui pourrait être fort augmentée, donnera une idée de cette littérature. C'est d'un ouvrage de ce genre¹ qu'est tiré le texte dont nous donnons la transcription et la traduction. Cet opuscule renferme un certain nombre d'historiettes qui n'ont guère d'intérêt qu'au point de vue du dialecte, on y rencontre p. ex. p. 11, l'histoire bien connue du Trésor et des Trois Hommes, dont deux sont empoisonnés par le troisième. Le texte que nous avons transcrit paraît au contraire reproduire un conte populaire, que nous ne croyons pas emprunté à des sources occidentales quoiqu'on le retrouve ailleurs², sous le titre de « La princesse grecque et le jeune jardinier. » Voici une analyse sommaire du conte occidental qui montrera combien les deux récits se suivent de près.

On ordonne à un vieux roi malade de manger les pommes d'un arbre de son jardin. Un oiseau d'or les lui vole malgré la surveillance des trois fils du jardinier. Le roi promet son royaume à qui lui rapportera cet oiseau : les trois fils du jardinier partent à sa recherche³.

1. بدع الاسكندرية في الحوادث الجديدة والنوادر الفكهيه وبليها رحلة الصعيدي الهزليه تالف حضرت الشاب النجيب محمد ابراهيم هيكل, 16 p., 1903 hg.

2. Loys Bruyère, *Contes populaires de la Grande-Bretagne*, 1 vol. in-8, 1885. Paris, Hachette, p. 144-151.

3. Dans le texte arabe, c'est l'oiseau vert qu'a acheté le roi qui demande sa compagne, et les trois fils du roi vont à sa recherche.

En chemin le plus jeune partage son repas avec un renard¹ qui lui indique le pays où se trouve l'oiseau d'or et l'y transporte. Il lui recommande d'emporter la cage de bois où est l'oiseau et de ne pas toucher à la cage d'or qui est à côté. Le jeune homme désobéit, et au moment où il va emporter la cage d'or, le roi d'Espagne apparaît et ne lui accorde la vie qu'à condition qu'il ramènera la pouliche baie du roi de Maroc.

Le jeune homme, guidé par le renard, va à la recherche de la pouliche baie, mais au moment de sortir, il remplace la selle qu'elle porte par une selle d'or, et aussitôt le roi de Maroc apparaît et exige de lui qu'il lui amène la princesse aux cheveux d'or ; en retour, il lui donnera la jument baie.

Le renard recommande au jeune homme de ne pas laisser la princesse toucher les portes avec ses mains, sa chevelure ou ses habits. La belle aux cheveux d'or demande au jeune homme de lui laisser embrasser la main de son père. Le jeune homme consent et ne peut plus enlever la princesse.

Le roi, père de la princesse, lui ordonne d'enlever un tas de boue qui se trouve devant le palais : mais à chaque pelletée qu'il enlève, deux nouvelles viennent la remplacer. Heureusement que pendant la nuit le renard fait disparaître ce tas de boue², le jeune homme et la princesse montent sur le renard qui les porte chez le roi du Maroc. Celui-ci lui donne la pouliche en échange de la princesse. Le jeune homme avant de partir, sous prétexte de lui baiser la main, l'enlève et s'enfuit sur la pouliche.

Ils arrivent chez le roi d'Espagne et le jeune homme lui donne la pouliche ; mais profitant de son inattention, il s'élance sur la pouliche et s'enfuit.

Il retrouve le renard à qui il a confié la princesse aux cheveux d'or puis ses frères, et retourne dans son pays. On coupe la tête et la queue du renard et il se métamorphose en un jeune homme frère de la princesse.

1. Dans l'arabe, c'est un génie qui remplace le renard.

2. Cet épisode manque dans l'arabe.

Ce conte dans lequel l'annotateur voit un mythe solaire d'origine purement aryenne, se retrouve ailleurs : en Bretagne (Luzel, *le Poirier aux poires d'or*), en Italie, Gubernatis, *Zoolog. Mythol.* II, p. 187, en Russie. Ralston, *Russian Folk-tales*, p. 285, en Allemagne, Grimm, *La Queue du renard*, *l'Oiseau d'or*, en Suède et en Norvège.

La transcription que nous donnons du texte arabe¹ ne reproduit évidemment pas toutes les nuances de la prononciation, comme on serait en droit de l'exiger à propos d'un conte recueilli oralement ; il ne faut donc pas s'étonner si on y rencontre çà et là quelques hésitations. Dans la traduction nous avons tâché de suivre le texte de près sans nous attacher à un système de traduction littérale qui ne rendrait nullement le texte et ne serait ni arabe ni français.

Pour la bibliographie des contes en dialecte égyptien, cf. ma note, *Sur une forme verbale de l'arabe d'Égypte* (Bull. de l'Inst. fr. d'arch. orientale, 1903) : il faut ajouter à cette liste incomplète, les ouvrages suivants : Yacoub Artin Pacha, *Contes populaires de la vallée du Nil*, Yacoub Artin Pacha, *Seize Haddouta*, contes populaires racontés au Caire et recueillis par Y. A. P. de 1870 à 1886, 1 v. pet. in-16, Le Caire, J. Barbier, 1903. *A collection of modern arabic stories*, by lieut.-col. A. O. Green, 1886, Cairo. — Même ouvrage, texte arabe, London, 1893, 1 v.

Wahd allah

Kān jā mā kān^a jā sa'd jā īkrām kān henā wāḥid šajjād
 ʔujur we kān 'anduh min el aṵlād sab'a. fefi yōm min elaj-
 jān ʔili' jiṣṭād misl el-'aāda femisikūh weqālu luhiza šufnak
 tānī marra tiṣṭād nāḥudak nehabbissak feqāl luhum ḥāder
 werāḥ 'al-bēt weṣiḍil telāt ājjām min ghēr akl huwa

1. C'est le système habituellement suivi $j = y$. $h = \text{ح}$, $g = g$ dur, etc.

2. مكان pour ماكان dans le texte.

wawlāduh fe-rābi' jom qālū luh iā ābānā ithaffa wiṣṭad
 fē-'al-allah ān timsik hāga we-law nākulha feqāl luhum
 ḥāder weqām miṣi ilaen uṣul ilā serājet wāhid malik fenazar
 be-'ēnuh fewigid ṭeira ḥadrā fefiḍil jeḥargim ilaen jiṣṭadhā
 fe-niṭaqet weqālet inta ja ṣajjād a'iz timsiknī feiza kunt tim-
 siknī fe-ānā ānzil lak liḥad ajādik welakin lāzim teḥlef billah
 el-azīm lam tebi'ni illa bi'aṣart alāf dinār feḥalaf lahā fenizlet
 luh liḥad idēh fe-misikhā werāḥ ilā aḥad il-mulūk weqāl
 luh tiṣtirī ṭeira tiqrā qurān we maghna we kulle hāga feqāl
 aṣtirī feṭalla'-ha min 'abbuh femisikha el malik we-qāl iza
 kān kelāmak ṣaḥiḥ a'ṭi lak mā tuṭlubuh we-ḥoṭṭha 'ak-kursi
 weqāl lahā sammi'inā dor maghna fe-ghannā eṭ-ṭeir fen-
 basaṭ minnuh el malik min husnuh we-min husn ṣotuh feqāl
 sammi'na dor madḥ feqāl luh ḥāder femadaḥ fenbasaṭ
 aktar min el awwāl feqāl ilaṣ-ṣajjād kem tuṭlub ja rāgil
 feqāl anā a'iz fiḥ aṣarat alāf dinār feqāl luh ḥāder we aḥṭā
 luh el aṣarat alāf dinār wensaraf il'awlāduh. weṣār il
 malik mabsuṭ ḥāleṣ faṭi jom min al ajjām ba'd maghna aṭ-
 ṭeir qāl lil-malik jā ḥaḍret el malik qāl mā lak jā 'ēnī qāl
 luh iza kunt biddak teḥallinī absiṭak tarsil aḥad min 'andak
 jigib walifti. fe-nadah ilā aṭlāduh et-talāta weqāl luhum
 ellī jigib walifet iṭ-ṭeir il aḥdar a'ṭi luh el mamlake. feqālu
 luh ḥāder es-sam' waṭ-ṭā'a we-aḥāzu zādhum we-zuwād-
 hum wi'tamadu 'alallah felamma ūṣlum ilā āḥir ṭariq qāl
 luhum aḥūhum el kebir anā rā'iḥ min sikket'-sselāma wil-
 wuṣṭānī qāl anā rā'iḥ min sikket'n-nedāma wiz-zughaijir
 qāl anā rā'iḥ min es-sikke ellī jiruḥ lam jirga' we-ba'dēn
 qabl mā jiwadda'u ba'aduhum qāl aḥūhum iz-zughaijir
 hatum il-ḥawātim bitu'kum neḥoṭṭhum taḥt il balāṭa di
 we-izā aḥad minnā ḥaḍar we-wagadhum jia'raf 'alā an
 aḥuātuh lissa lam jirūhum we-wadda'um ba'adhum win-
 sārfa summa lammā ti'ib ez-zughaijir min el miṣi talla'
 min il ḥorg kisret ēs we-ba'ad min il-malḥ we ganeb min
 il moje we-qa'ad jākul fesimi' šej jaqūl luh ma tuqūl bis-
 millah qāl entā min ma anā ṣa'ifak qāl luh adinī gēt āḥū
 hāt el-eś felamma nazar ileh il-wālad wagad riglēh fi toḥūm
 il-ard we-rāsuh sis-samā wemanahīr zej-el-ibrīq we-isnān

zaj el-hagāre we fumm zaj elmaghāra we-qa'ad jākul ma'uh
 lihadd ma hallaṣ luh el-ēs wel-moje weqāl luh inta rā'ih
 minēn wegū'i minēn. qāl luh anā rā'ih agīb le-ābī walifet
 teire 'ande ābi hadrā feqāl ja salām talb it-tujūr dōl fi bilād
 ba'ād hāleṣfelaḥsan aḍrabak ḍarbe waḥde lam tāhud ghērbha
 werā'ih jidrabu illa wa wāhid qāl luh ihmiluh jā hā'in il
 'ēs wil malḥ feqālluh jābā dā 'ā'iz jirūh jigīb liabūh teire
 walifet eṭ-teir el-aḥḍar elli 'and abuh. feqālluh abu 'l-
 'efrit ihmiluh we-hat luh eṭ-teire walifet eṭ-teir elli 'and
 abuh feqāl luh il 'efrit iz-zughaijir da 'ial zughaijir we-
 lam jiqdar jiteḥammel el-meṣaqque di fe qāl luh lē betākul
 el-ēs wil-malḥ ma'uh fe ghazab alēh wāliduh fe ḥaḍḍar
 luh hamastaṣar hīrfān we qāl luh lamma az'aq tibqa tiḥḍaf
 li haruf ḥatta awṣal ila 'l-bilād di fe-himiluh weṭār fil-gāw
 fefīḍil hamastachar jom hatta wassiluh ila 'l beled elli fiha
 eṭ-teir el-aḥḍar fenizziluh weqāl tedḥul henā telāqi seba'at
 aqfās min dahab wetelāqi teire kemān fe-timsikha we
 teḥḍar ḥālan we'-u'ak timsik el-aqfās id-dahab aḥsan
 ba'dēn temūt inta wiḥna nimūt feqālluh ḥāder werāḥ we
 dahal wagad es-'sab'at aqfās min ed-dahab fihum eṭ-tujūr
 askāl wālwān we-wagad eṭ-teire walifet eṭ-teir elli 'and
 abuh kāse we'ajāne femisikha felamma wasal libbāb qāl luh
 'aqluh ja welad enta tili't min el bēt we-la hadd kallemak
 fe-hud hāga min eṭ-tujūr elli qafshum min dahab wedahā
 fil-bet we šāl es-sab'at aqfās we huwa tāli' baṣṣ wagad
 wāhid rāgil zej il'efrit elli ma'u weākbar weqālluh enta ra'ih
 fēn felamma sāfuh enḥallat mefāṣlu wiṣbaket isnānu weqāl
 ana min nasl ennebī šalla 'llahu 'aleihi we sallam fe-qāl luh
 iza kunt min nasl ennebī hāt lī ādham qāl lu ḥāder we raḥ
 ilā 'l-'efrit we-abūh felamma rāu 'l-'efrit ez-zughaijir qāl li-
 abūh ahū ḥaḍar we-la gabṣ hāga 'ā'iz jāhud el-qafās ed-
 dahab fe-qāl lu 'l-'efrit el-kebīr libnuh jābni hada lissa
 'ial zughaijir jilzamnā nastahmiluh le-innak akalt 'ēsuh we
 malḥuh feqāl luh ṭa'ib we ḥaḍar el walad weqāl da'a'iz minni
 ādham feqāl luh el-efrit le jābnī ma tisma's el-kelām wela-
 kin ta'ālē ja walad ihmiluh feqāl anā ma ahmilus feqāl luh
 lē betākul 'ēsuh we malḥuh aḥlaṣ ihmiluh fe-hamaluh we

ʔār fil-gaw ferāḥ fi gibāl werimāl we-nezziluh fenizil we-
 qāl luh haqqa iza ma kunteš rā'ih tisma' kelāmī el marra
 di aḍrabak ḍarba amawwitaḥ fiha feqāl luh ḥāḍer qāl lu
 tudḥul fil maghara di telāqī ḥel ktīr 'u'ak tunzur liwāhid
 minḥum illa tudḥul 'ala ʔol telāqī adham fi sadr el maghāra
 taḥudhu min šuštuh we-taḥḍar we-'u'ak taḥud es-sarg
 wel-ligām fe-rāḥ 'ala 'l-wašfa fe-misik adham lamma usul
 libāb al maghāra fe-hajalu 'aqluh la fiḥ ḥadd kallamak rūḥ
 ḥud is-serg wil-ligām ferāḥ lissa be-jimsik is-serg willi-
 gam tili' luh šaḥbuh we qāl luh enta rā'ih fēn feqāl luh
 anā min nasl ennebi šalla 'llah 'alēḥ we sallam feqāl luh
 iza kunt min nasl ennebi rūḥ hat lī umm eš-šu'ūr feqāl
 luh ḥāḍer we-rāḥ ila l-'efrīt felamma šāfuh 'l-'efrīt ez-
 zughaijir tagannan weqāl li-abūḥ el-aḥsan amawwituḥ
 wastariḥ feqāl luh le betākul el-'ēš wil-malḥ ma'uh. fe-
 qāl luh 'el-'efrīt ez-zughaijir ana ma aḥmiluḥ fil bilād
 di feqāl luh lāzim tiḥmilu feqāl luh ana ma aḥmiluḥ fe-ḥamalu
 walad el-'efrīt el kebīr we-rāḥ felamma wasal lil-beled elli
 huwa 'a'iz-ha qāl luh izama kunteš rā'ih tisma' kelāmī en-
 nobadi rā'ih ana winta amawwitu'. feqāl luh ḥāḍer fe-misik
 el-'efrīt ḥēṭṭet garīde we-katab 'ale-ha kitāba we qāl lu terūḥ
 henāk 'and es-seraije di telāqī mashḥuṭ 'al bāb taḍrab el-
 mashḥuṭ bil-'ašaije di fe-jinfitiḥ lak bāb elqašr fetudḥul
 telāqī sittāt 'al jaqulu lak ana 'umm eš-šu'ūr fe-lam tunzur
 luhum wiza nazart luhum a'raf 'al' innak ruḥt ḥalāš ana
 winte feqāl lu we ba'ad ma tiṭla' telāqī uḍa we fiha 'umm-
 eš-šu'ūr fatefereq eš-šu'ūr fe-qāl ḥāḍer waḥad el-'ašaije
 we raḥ ila' l-mashḥuṭ we-ḍarabuh fe-wagad bab el-qašr in-
 fitiḥ fedahāl fewagad nisa ketīr. fe tili' 'ala foq win-nisa
 teqūl luh ta'alē ḥud fe-lam junzur luhum ābadan fetili'
 fewigid el-ūḍa elli qāl 'alēḥa el-'efrīt we dahāl fiha fe-
 wagad umm eš-šu'ūr nū'ima fe-taḥajjar fe-qāl bismillah
 werah fāreq eš-šu'ūr fa-get 'enuḥ fi 'enhā felamma rātuh
 qālet ašhad enna la ilah illa 'llah we-ašhad anna Mu-
 ḥammad rasūl allah juḥajji man hajjāni we jishar man
 saḥarni feqām šalḥa we-nizzilha lamma wašal il-'efrīt qāl
 luh gibtha qal luh ājwa qāl luh jallah baqa weddiḥa li-šāḥeb

adham we hat adham. we ta'alē qāl luh na'am. we rāḥ wagad errāgil jantezrūh feqāl luh 'ahī jā sīdi feqāl luh ajwah enta na'am min nasl en-nebi hud 'adī adham wadi 'addetuh weddī kemān wāhid min' andī lak āḥsan min ādham fe-raḥ lil 'efrīt we qāl luh hud analam arūh ābadan ma lam nahud umm eš-su'ūr fe-qāl luh jābnī nerūḥ āḥsan feqāl luh ābadan felamma šāfuh lam huwa rādī dahan we za'bab we halla 'd-dunia kulleha duḥān we rāḥ hātaf umm eš-su'ūr min al-maghara we-rāḥ lil-walad we qāl jallah āḥsan ma jīḥḍar jisma' bina jimawwitna fe-sālūh we rakkeb umm eš-su'ūr 'ala adham we-ibn el-efrīt 'ala ēt-tāni we tārum ilaen wislum elqaṣr elli fīh et-tujūr fe nizziluh 'l-'efrīt we aḥṭa luh adham we qāl luh rūḥ weddī ādham 'and saḥib et-tujūr we-hat et-tujūr we-ta'alē ḥālan. feqāl luh ḥāder we-raḥ fe-wigid er-rāgil elli šāheb et-tujūr qāl luh inta gībt je šātīr saḥīḥ inte min nasl en-nebī fe-hud et-tujūr we-rūḥ fe-aḥad es-seba'at aqfāṣ we raḥ lil-'efrīt we qāl lu hud et-tujūr we umm eš-su'ūr we ruḥum aḥtiḥum li-ābi feqāl luh el-'efrīt el-kebīr winte rā'ih tuq'ud hena lē ana rā'ih a'mel sā'is el-ādham feqāl luh jābnī jallah bina rawahum baqa. feqāl ābadan fe qāl luh ruḥ we hud el mismār da wel-'asaije wadhul 'alēh jiquḥ jeqūl lak 'a'iz ē qul anā nisit 'aḥṭilak ta'limat adham feqāl lu ē huwa ta'limat adham feqāl luh lamma tigī a'iz tirkebuh aḍrabuh bil-mesmār di 'ala rukbatuh jiquḥ jinuh fetirka-buh we-tuḍrabuh bil-'asaije di jiweddik lamma liḥadd ma enta 'a'iz feqāl luh ṭaieb i'mil kīda quddamī feḍarab adham bil-mismār fe feḍarabuh bil-'asaije feraḥ lamma liḥadd el-'efrīt fe-qālu lūh enta gēt qāl luhum na'am wefidi-lum māšjin lamme ušulum liḥadd makān bejakul ma'uh el-'ēs wal-milḥ feqāl luh ruḥ baqa liabūk fe-qāl luh lā lamma awsal henā wenigī ḥālan fe-rāḥ sāl el-balāṭa elli taḥte-ha el ḥawātīm betu'hum fe-wigidhum gamī'e we kan šāraṭ 'ala aḥwātuh elli jirūḥ juhud hātmuh min taḥt el balāṭa fe-rāḥ lil 'efrīt jigrī we jequl luh aḥwāti hātum li feqāl el-'efrīt el-kebīr libnuh jābnī ruḥ ma'uh dawir luh 'ala aḥwātuh feqāl luh jāllah jāsidī. in'al abūha kānet loqma

we šuwaijet malḥ ferāḥ bilbeled wagadhum fiha serāiye
 we'ala-es-serāiye di tesa'a u tlātin rās madbūḥīn fe-sa'al
 'an er-rous di fe-qālu luh en bint es-soltān betitgawwiz
 we lēlat ed-duḥlah elli juqūl ahjidbaḥūḥ fe-qāl el-welad
 lil-'efrīt ana 'a'iz atgawwizha feqāl luh ṭa'ib walakin lelet-
 ed-duḥla lamma tudḥul anā rā'iḥ uq'ud lak taḥt es-serīr
 we-lamma jighleb 'alēk qūl jā serīr hadditni haddūta fe-ana
 aḥaddit lak haddouta we-tudḥul alēha feqāl luh aijwah 'āl
 kīdā fe-rāḥ lilmalik we-qāl luh anā ṭālib elqurbe minnak
 qāl luh fi mīn qāl luh fī bintak qāl luh jābnī enta zughaijir
 fe-qāl luh lam lak šan fī fe-qal ṭaieb wa taww'addum 'ala
 lēlet -ed-duḥla. fē-lammā ḥaḍret lēlet ed-duḥla qāl luh el-
 'efrīt 'u'a li nafsak felamma ḥaḍar sis-sā'at el-māḥūda we-
 ghalab 'alēh wehum bejizuffum el-'arūsa qal jā sarīr ḥad-
 ditni ḥaddūta qāl ḥāder ja sīdī fe-qāl luh wahd allah qāl
 luh la ilah illā 'llah qal luh kān henā wāḥid malik wekān
 el-malik de,luh walad 'efrīt ḥāleš fe-lamma kibir el walad
 weddahu 'lkuttāb fekibir šej fī šej lamma weddahu lil-
 madrasa fiḍil il walad jiḍrab da we-jištum da lamma taffās
 ūlād el medrase fe-fi jōm min el ajjām el walad da kān
 jila'b min 'alā selālīm es-serāiye fenkasar derā'uh fe-gama'
 el-aṭibbā wel-ḥukamā fe-lam jišfī el walad da fe-gab rāgil
 'agūz fe-misik el-walad we-misik dirā'uh werabaṭuh fe-
 sabaḥ el-walad sāgh salīm fe-firḥum birrāgil da we-wahab
 el-malik luh tultemiah feddān we-ḥamst-alāf dinār fefirih
 bi hada we-da'ā luh bin-našr tūta tūṭa firghet el haddūta.
 felamma rāu da ta'aggabu 'agban šadīdan we-daḥal sidnā
 da 'alā sittenā di qāl luh el-malik 'anā 'andī gada'ēn šiklak
 we kānu 'ā'izīn jidḥulū 'alā bintī we-hum fil-ḥabs 'aš-šān
 lam qidiru innehum jušburu 'ala lafz āḥ fe-qāl lu war-
 rihum lī fe-darab el geraš (*sic*) daḥal 'alēh il ḥādim qāl
 luh hāt lī el-gada'ēn elli inḥabasum umbāre fe ḥaḍar
 bihum fe'irīšum fe-ḍhammahum ilā šadruḥ b-ištiāq weḥad
 aḥwātuh we'arūstuh we-rāḥ lil 'efrīt el kabīr waḥka lil-
 'efrīt fē-qāl luh 'alēk nūr ḥud adi ādham wadī et-ṭujūr
 wadi umm eš-šu'ūr wadi el-faras ellī ahtāḥ lak aḥad kull
 dōl we-mišī huwa we-aḥwātuh ilā an daḥalu tī-beledhum

felamma rāhum ahl el-beled ašā'u 'lhabar we ɖarabet l-medāfi' we-rāhum li serāije abūhum bis-salāma we-dahāl el-walad ez-zughaijir 'alā 'umm es-šu 'ūr we-fiḏil jirkeb adham wet-tujūr teghannī wefiḏil fī ahnā 'īsa waṭjab henā leinna atāhum hādīm el-lozāt tutah firghet el-haddūta.

Dieu est unique.

Il y avait une fois un oiseleur qui avait sept enfants. Un jour il partit à la chasse selon son habitude ; mais on le prit et on lui dit : « Si nous te reprenons encore à chasser, nous t'arrêterons et nous te mettrons en prison. — Bien », leur répondit-il : il s'en retourna chez lui et demeura trois jours sans rien manger, ainsi que ses enfants. Le quatrième jour ceux-ci lui dirent : « Cache-toi et chasse, peut-être, grâce à Dieu, prendras-tu quelque chose et nous le mangerons. — Soit », leur répondit-il. Il marcha jusqu'à ce qu'il arriva au palais d'un roi : là, il regarda, aperçut un oiseau vert et se mit à employer ses ruses pour l'attraper. L'oiseau lui adressa la parole en disant : « Tu veux m'attraper, chasseur, si c'est là ton intention, je vais descendre dans ta main, mais il faut que tu me jures au nom du Dieu très grand, que tu ne me vendras qu'au prix de mille dinars ». Le chasseur jura et l'oiseau se posa dans ses mains. Il le prit et alla trouver un roi à qui il dit : « Veux-tu m'acheter un oiseau qui récite le Coran, qui chante et qui a toute espèce de talents ? — Je l'achète », répondit le roi. Il le tira de sa poche ¹. Le roi le prit en disant : « Si tu as dit vrai, je te donnerai le prix que tu demandes ». Il plaça l'oiseau sur une chaise et lui dit : « Fais-nous entendre un morceau de chanson ». L'oiseau chanta et le roi fut charmé de sa beauté et de la beauté de sa voix. « Fais-nous entendre à présent un peu d'une chanson d'éloge (du prophète). — J'obéis », répondit l'oiseau et il se mit à

1. Poche *عبد* de la galabieh, sur le sein gauche.

chanter. Le roi éprouva encore plus de plaisir que la première fois, et dit au chasseur : « Combien en veux-tu ? — J'en veux dix mille dinars, répondit-il. — Accepté, dit le roi ». Il lui donna les dix mille dinars et le chasseur s'en revint vers ses enfants. Le roi prenait donc un très grand plaisir à entendre cet oiseau. Un jour, l'oiseau, après avoir chanté lui dit : « O prince, écoutez-moi. — Que veux-tu, oiseau chéri, lui dit le roi ? — Si tu veux, dit l'oiseau, que je continue à te réjouir par mes chants, envoie l'un de tes gens chercher ma compagne ». Le roi fit appeler ses trois fils et leur dit : « Celui d'entre vous qui m'amènera la compagne de l'oiseau vert, je lui donnerai mon royaume. — Bien, répondirent-ils, nous entendons et nous obéissons ». Ils prirent tout ce qui leur était nécessaire et partirent à la grâce de Dieu. Quand ils furent arrivés au bout du chemin, le frère aîné dit aux deux autres : « Je vais par le chemin du salut. — Et moi, dit le frère cadet, je pars par le chemin du repentir. — Et moi, dit le plus jeune, je vais partir par le chemin par lequel celui qui l'a pris ne revient pas ». Avant qu'ils ne se dissent adieu, le plus jeune dit aux autres : « Donnez vos bagues, que nous les mettions sous cette pierre, celui de nous qui les trouvera à son retour, saura ainsi que ses frères ne sont pas encore revenus ». Ils se dirent adieu et se séparèrent.

Lorsque le jeune frère fut fatigué de marcher, il tira de sa besace un morceau de pain, un peu de sel, un peu d'eau et, s'asseyant, se mit à manger. Tout à coup il entendit comme une voix qui prononçait ces paroles : « Tu ne dis pas : au nom d'Allah ? — Qui es-tu ? répondit-il, je ne te vois pas. — Me voici, je suis arrivé, répondit la voix, donne-moi du pain. » Et l'enfant aperçut alors celui qui avait parlé : ses pieds touchaient les limites de la terre, et sa tête était dans le ciel, son nez était aussi gros qu'une cruche, ses dents aussi grosses que des pierres, et sa bouche semblait être l'entrée d'une caverne ; il s'assit et se mit à manger avec lui jusqu'à ce qu'il eût dévoré le pain et bu l'eau. Alors il lui dit : « Où vas-tu et d'où viens-tu ? — Je vais chercher,

lui répondit-il, la compagne d'un oiseau qu'a mon père, un oiseau vert. — Oh ! oh !¹ reprit l'ogre, le pays où il te faudrait l'aller chercher est bien éloigné, il vaut mieux que je te frappe d'un coup tel que tu n'auras pas besoin d'un second ». Mais au moment où il allait le frapper, une voix lui cria : « Porte-l'y, ô traître au pain et au sel. — Mais mon père, répondit l'ogre, il veut aller chercher pour son père la compagne de l'oiseau vert qui est chez lui. — Porte-l'y donc, reprit le génie, et donne-lui l'oiseau qui est la compagne de l'oiseau de son père. — Mais, objecta le fils du génie, c'est un enfant, il ne pourra pas supporter cette épreuve ». Le vieil ogre reprit avec colère : « Pourquoi as-tu partagé son pain et son sel ? » Il lui donna quinze moutons et lui dit : « Quand je crierai, tu me jetteras un mouton, jusqu'à ce que j'arrive à ce pays ». Et le chargeant sur son dos, il s'envola dans l'air.

Ils voyagèrent ainsi pendant quinze jours, jusqu'à ce qu'il l'eût transporté dans le pays où était l'oiseau vert. Il le déposa à terre et lui dit : « Entre là, tu trouveras sept cages d'or ; tu trouveras aussi un oiseau, tu le prendras et tu reviendras de suite, et garde-toi d'emporter les cages d'or, car tu mourrais et nous aussi². — Bien » répondit-il. Il entra, trouva les sept cages d'or où étaient enfermés des oiseaux de toute sorte et de toute couleur et trouva l'oiseau, compagne de l'oiseau qui était chez son père, languissant et malade. Il le prit. Mais au moment de franchir la porte, il se dit : « Mon garçon, tu es sorti de la maison sans que personne t'ait adressé la parole³, prends au moins quelques-uns des oiseaux aux cages d'or. Et rentrant aussitôt il s'empara des sept cages, mais au moment où il sortait, il aperçut un homme semblable à l'efrit son compagnon et même plus énorme, qui lui dit : » Où vas-tu ? » A sa vue

1. يا سلام : expression d'étonnement habituelle en Égypte.

2. احسن بعدين تموت, de peur qu'ensuite tu ne meures.

3. ولا حد كلمك et personne ne t'a parlé, c'est-à-dire tu as trouvé la maison vide.

il fut saisi de terreur¹ et ses dents claquèrent : « Je suis, répondit-il, de la race du Prophète, que Dieu répande sur lui ses prières et ses bénédictions. — Si tu es, lui dit cet homme, de la race du Prophète, amène-moi le cheval noir. — Bien », répondit l'enfant. — Et il se dirigea vers l'ogre et son père. En l'apercevant le fils de l'ogre dit à son père : « Le voilà de retour, et il n'apporte rien, il a voulu prendre les cages d'or ». Le vieil 'efrit dit à son fils : « Mon fils, il est encore jeune, c'est un enfant, il faut que nous le supportions, car tu as partagé son pain et son sel. — Bien », répondit-il. Cependant l'enfant les rejoignit et leur dit : « Cet homme-là m'a demandé le cheval noir. — Pourquoi, lui dit le génie, n'as-tu pas écouté mes conseils? mais viens, allons, mon fils, prends-le sur ton dos. — Non, lui répondit son fils, je ne veux pas le porter. — Pourquoi as-tu mangé son pain et son sel? Vite, charge-le sur ton dos. » Il le mit alors sur son dos et s'envola dans les airs.

Après avoir franchi des montagnes et des déserts, il descendit à terre et lui dit : « En vérité, si tu n'écoutes pas mes conseils cette fois, je te frapperai d'un coup tel que tu en mourras. — J'écoute, répondit l'enfant. — Tu entreras, lui dit le génie, dans cette caverne, où tu trouveras un grand nombre de chevaux, fais bien attention de n'en regarder aucun : entre tout droit, tu trouveras au centre de la caverne, un cheval noir, tu le saisis par le toupet² et tu reviendras, et prends bien garde de toucher à la selle ou à la bride ». L'enfant partit sur ces renseignements, et emmena le cheval noir. Mais arrivé à la porte de la caverne, il se dit : « Personne ne t'a adressé la parole, prends donc la selle et la bride », et (désobéissant) de nouveau au génie, il saisit la selle et la bride. Mais le maître du cheval apparut et lui dit : « Où vas-tu? — Je suis, répondit-il de la race du Prophète, que

1. انحلت مفاصله, ses articulations se disjoignirent.

2. شوشه, nom de la touffe de cheveux, plus longue que les autres et située au-dessus du front.

Dieu lui accorde ses prières et ses bénédictions. — Si tu es de la race du Prophète, pars et amène-moi Omm-ech-chou'our. — J'obéis », répondit-il ». Et il rejoignit le génie. Mais en le voyant, le jeune génie devint fou de colère et dit à son père : « Ce que j'ai de mieux à faire c'est de le tuer, j'en serai enfin débarrassé¹. — Pourquoi, lui répondit son père, as-tu mangé son pain et son sel ? — Je ne le porterai pas cette fois dans ce pays-là, dit le jeune génie. — Il le faut cependant, dit le vieux génie. — Non, je ne veux pas le porter », reprit le fils. Cependant il finit par consentir, il le mit sur son dos et partit.

Quand ils furent arrivés dans le pays que voulait l'enfant, le génie lui dit : « Si cette fois, tu ne m'écoutes pas, je te tue². — J'obéirai » répondit-il. Le génie prit une baguette de palmier, y écrivit quelques mots et lui dit : « Tu vas aller là-bas dans ce palais, tu trouveras à la porte quelqu'un d'enchanté, tu le frapperas avec cette baguette ; la porte du château s'ouvrira, tu entreras, et tu trouveras des belles dames qui te diront : « C'est moi qui suis Omm-ech-chou'our ». Ne fais pas attention à elles, si tu les regardes, saches que c'est fini³, toi et moi nous périssons ». Et il ajouta : « Après être sorti de là, tu trouveras une chambre où sera Omm-ech-chou'our, tu sépareras ses cheveux. — Bien », répondit-il. Il prit la baguette, marcha au personnage enchanté et l'en frappa. La porte du château s'ouvrit. Il entra et vit un grand nombre de femmes. Il monta en haut, tandis que ces femmes lui disaient : « Viens, prends-moi ». Mais il ne les regarda pas. Il sortit et trouva la chambre que lui avait indiquée le génie. Il y entra, et aperçut Omm-ech-chou'our endormie. Il fut stupéfait et dit : « Au

1. استريح, je serai en repos.

2. رايح انا وانت اموتة, n'offre pas de sens : lisez نموت, nous périssons, ou bien انا اموتك رايح, je te tuerai.

3. رحمت خلاص انا وانت, tu périr, c'est fini moi et toi : راح périr est une abréviation de ارواحنا, تروح, devenu نروح ; cet idiotisme est passé de l'arabe algérien en kabyle *neddou*, nous périssons.

nom d'Allah ». Il sépara ses cheveux, et leurs regards se rencontrèrent. En l'apercevant, elle dit : « J'atteste qu'il n'y a pas d'autre Dieu qu'Allah et que Mahomet est l'envoyé d'Allah, qu'il fasse vivre celui qui m'a fait vivre, et ensorcelé celui qui m'a ensorcelée ». Il l'enleva et la transporta jusqu'à l'endroit où était le génie qui lui dit : « L'as-tu apportée ? — Oui, répondit-il. — Alors, vite en route, donne-la au maître du cheval noir, prends le cheval noir et reviens. — Bien », répondit le garçon et il partit.

Il trouva l'homme qui l'attendait et lui dit : « La voici, seigneur. — Bien, répondit-il ; tu es vraiment de la race du Prophète ; tiens, voici le cheval noir, voici son harnachement, et voici encore un autre cheval que je te donne, meilleur que le cheval noir ». Il rejoignit le génie et lui dit : « Prends, je ne m'en irai jamais, si nous n'enlevons Omm-ech-chou'our. — Il vaut mieux nous en aller, mon enfant, lui dit le génie. — Jamais », répondit-il. Quand le génie vit qu'il persistait dans sa résolution, il lança une fumée¹ et il remplit le monde entier de fumée. Puis il enleva rapidement Omm ech-chou'our de la caverne, alla vers le jeune garçon et lui dit : « Allons, vite, de peur qu'il ne survienne en nous entendant et ne nous tue ». Il enleva l'enfant, fit monter Omm-ech-chou'our sur le cheval noir, son fils le génie sur l'autre et ils s'envolèrent jusqu'à ce qu'ils arrivassent au château où étaient les oiseaux. Le génie le déposa à terre, lui donna le cheval noir et lui dit : « Va, donne le cheval noir au maître des oiseaux et apporte les oiseaux et viens sur le champ. — J'obéis », répondit-il, et il partit.

Il trouva l'homme, à qui appartenaient les oiseaux et lui dit : « Tu l'as amené, ô malin ; vraiment tu es de la race du Prophète ; prends les oiseaux et va-t'en ». Il prit les sept cages, revint vers le génie et lui dit : « Prends les oiseaux et Omm ech-chou'our, et partez ; vous les donnerez à mon père ». Mais le père du génie lui dit : « Et toi tu resteras là ? Pourquoi ? Je vais courir devant le cheval noir comme un

1. Le texte ajoute زعب (?).

saïs. Il lui dit : « Allons, mon fils, retournez chez vous vite, — Jamais, répondit-il. — Va, lui dit-il, prends ce clou et cette baguette, et entre chez lui, il te dira : Que veux-tu ? Réponds-lui, j'ai oublié de t'enseigner la façon de se servir du cheval noir... ' Il lui dit : « Qu'est-ce que cela ? — Lorsque tu voudras, lui répondit-il, monter sur le cheval noir, frappe-le avec ce clou à la nuque, il s'agenouillera, et tu l'enfourcheras, puis frappe-le avec cette baguette, il te transportera à l'endroit que tu voudras. — Bien, répondit l'autre, fais-le toi-même devant moi ». Alors l'enfant frappa le cheval noir avec le clou, et puis avec la baguette, et le cheval l'emporta auprès du génie qui lui dit : « Tu es revenu ? — Oui », répondit-il. Et ils marchèrent jusqu'à l'endroit où il avait mangé avec lui le pain et le sel ; là le génie lui dit : « Va vite chez ton père. — Non, répondit l'enfant, pas avant que je ne sois arrivé à tel endroit et je reviens de suite¹ ». Il partit et souleva la pierre sous laquelle étaient les bagues de ses frères, il les y trouva toutes : or il était convenu avec ses frères que à mesure que quelqu'un arriverait, il retirerait sa bague de dessous la pierre. Il revint en courant vers le génie et lui dit : « Mes frères, amène-les moi ». Le vieux génie dit à son fils : « Va avec lui, mon fils, cherche-lui ses frères ». — Allons, répondit le fils du génie, et que Dieu maudisse son père, et tout cela pour une bouchée de pain et un peu de sel ».

Ils partirent au pays (où étaient les frères) et ils trouvèrent un palais sur lequel étaient trente-neuf têtes d'hommes égorgés. Il questionna les gens au sujet de ces têtes, et ils lui dirent : « La fille du sultan épouse (ceux qui se présentent) et la nuit du mariage si l'époux dit ah, on le met à mort. L'enfant dit au génie : « Je veux épouser la

1. Il y a sans doute ici une lacune, le jeune homme se rend chez le maître du cheval noir et lui dit qu'il a oublié de lui enseigner la façon de se servir du cheval noir.

2. وانا اجدى sans doute pour ونجى حالا, orthographe phonétique.

filles du roi. — Bien, répondit le génie, mais la nuit du mariage, je me placerai sous le lit, et lorsque tu ne pourras plus y tenir dis : Lit, raconte-moi une histoire ; et alors je te raconterai une histoire et tu consommeras le mariage. — Oui, répondit l'enfant, très bien comme cela ». Il alla trouver le roi et lui dit : « Je demande ton alliance. — Par qui ? dit le roi ! — Par ta fille. — Mais, mon fils, tu es encore bien jeune. — Que t'importe ? — Accepté », dit le roi et on prépara tout pour la nuit de noces. Quand le moment fut venu, le génie lui dit : « Attention ». Quand l'heure fixée fut arrivée, et qu'il n'y put plus tenir, tandis que l'on conduisait la fiancée¹ il s'écria : « O lit, raconte-moi une histoire. — Voici, seigneur », répondit-il, et il commença en ces termes :

Dieu est unique, il n'y a pas d'autre Dieu que Dieu. Il y avait une fois un roi qui avait un fils, et ce fils était un diable fini². Quand ce fils fut grand, il l'envoya à l'école ; peu à peu l'enfant grandit ; lorsqu'il l'envoya à la madrase, l'enfant frappa et insulta ses camarades jusqu'à ce qu'il eût fait partir tous les élèves. Un jour, en jouant, cet enfant tomba de l'escalier du palais et se cassa le bras. On réunit tous les médecins, mais ils ne purent guérir l'enfant. Un vieil homme vint, palpa l'enfant et son bras et le lui remit. L'enfant se trouva debout, guéri et bien portant. Le roi se réjouit à cause de cet homme et lui donna trois cents feddans et cinq mille dinars. L'homme fut réjoui de ce présent et pria Dieu de rendre le roi victorieux. Touta, touta, l'histoire est finie.

Quand les assistants entendirent cela, ils furent extrêmement étonnés et ce seigneur consumma son mariage avec cette dame. Le roi lui dit (un jour) : « J'ai chez moi des jeunes gens comme toi qui ont voulu épouser ma fille, et ils sont en prison, parce qu'ils n'ont pu retenir le mot

1. Le texte يزوم qu'il faut lire يزفم.

2. عفریت خالص, cf. *ana mabsut hâles*, je suis très content, *kwaijis hâles* très beau.

ah. — Montre-les moi », lui dit-il. Le roi sonna et un serviteur étant entré il lui dit : « Amène les jeunes gens qui ont été emprisonnés hier ». On les amena, le jeune garçon les reconnut, et les embrassa, les serra avec joie. Puis il prit ses frères et sa fiancée, alla trouver le père du génie, et lui raconta l'histoire. Le génie lui dit : « C'est très bien ¹, tiens, voici le cheval noir, voici les oiseaux, voici Omm-ech-chou'our, et voici la jument que je te donne ». L'enfant prit tout cela et s'en alla avec ses frères jusqu'à ce qu'ils arrivassent dans leur pays. Quand les gens du pays les virent, on répandit la nouvelle de leur retour, on tira les canons, et ils se rendirent au palais de leur père étant sains et saufs. Le jeune frère épousa Omm-ech-chou'our et demeura ainsi, montant le cheval noir et écoutant le chant des oiseaux. Il vécut très heureux et très tranquille jusqu'au moment où se présenta à lui celle qui met fin aux joies ². Touta, l'histoire est finie.

Le Caire, 1905.

1. عيك نور sur toi la lumière.

2. C'est-à-dire la mort, formule habituelle dans les Mille et une Nuits avec le complément ومفرق الجماعات que l'on trouve aussi p. 9 dans le texte arabe de l'opuscule. Il est à noter que هادم est toujours écrit à tort هازم, qui n'est cependant pas la prononciation usuelle.

L'ARABE USUEL DANS LE SUD ORANAIS

PAR

L. MERCIER

L'arabisant qui aurait étudié la langue arabe parlée dans l'Est-Algérien ou en Tunisie et qui viendrait brusquement dans l'extrême-sud oranais serait souvent fort embarrassé dans ses relations avec les Indigènes. Ce n'est pas qu'il existe, dans cette région, un idiome local très différent, mais la langue y a subi des altérations et des modifications qui surprennent au premier abord.

Le nomade du sud oranais vit de l'existence que menaient déjà ses premiers aïeux et que nous ont retracée les fameux poètes antéislamiques. Il s'est borné à remplacer sa lance, son sabre et ses flèches, par de bonnes armes de guerre modernes. C'est dire qu'il se meut dans un cercle d'idées tout différent de celui auquel est habitué le paisible fellah du Tell, ou le commerçant des villes. En outre, il a subi, au cours de ses déplacements, l'influence de ses voisins berbères ou européens. De là, apport de mots nouveaux qui s'arabisent et s'incorporent à la langue originale, au point de figurer dans les écrits comme dans la conservation.

C'est une tâche ardue que de bien mettre en lumière ces particularités, aussi nous bornerons-nous à présenter ici les quelques observations que nous avons pu faire en un séjour dans l'extrême-sud, sans prétendre épuiser un sujet aussi vaste. Elles paraîtront banales à tous ceux qui connaissent l'Oranie, mais, dûssent-elles ne servir qu'à une minorité d'arabisants, nous estimerons avoir atteint le but que nous nous proposons.

CHAPITRE I

L'ACCENT. — VALEUR DES LETTRES. — PARTICULARITÉS
DE PRONONCIATION.

§ 1. L'accent, comme dans tout le sud algérien, est plus guttural que dans le Tell; les lettres dentales sont prononcées avec plus d'emphase, les lettres douces ont une tendance à se confondre avec les lettres dures correspondantes, même dans l'écriture.

Il y a confusion fréquente :

entre le	ت	et le	ط
—	ج	—	ف
—	ذ le د	—	ض
—	ر	—	ل
—	ز	—	ص
—	س	—	ص
—	غ	—	ف
—	ف	—	ك

C'est ainsi que l'on dit et écrit :

المختار	au lieu de	المختار
طرجان	—	ترجان
قُبس	—	جبس
ياخض	—	ياخذ
بُلْفَة	—	بُرْفَة
زيعط	—	صيعط
الثَّبَّاس	—	الثَّبَّاس (pour المجَبَّاس)
صغير	—	صغير
مكتول	—	مفتول

§ 2. Le ث, lorsqu'on veut le distinguer du ت se prononce toujours comme le *th* anglais dans les mots *health* et *bath*, il ne prend jamais la valeur d'un *ts* comme cela a lieu à Constantine.

§ 3. Le ج se prononce le plus souvent comme un simple *j*, ex. : ما جلاشى, ils ne sont pas venus; prononcez *ma jaouch*¹.

Il devient souvent *z* comme cela se produit dans le Tell, c'est ainsi que l'on dit et écrit زيش au lieu de جيش, زوج au lieu de زوج, etc.

§ 4. Le ف ne conserve sa valeur propre que dans un certain nombre de mots tels que الفهدة, الحف, etc., que l'usage seul peut déterminer. Dans tous les autres mots il prend le son *g* dur. Il est alors représenté dans l'écriture : soit par un ج simple ou affecté de trois points diacritiques au-dessus ou en-dessous de la ligne چ et چ; soit par un ك simple ou affecté de trois points ك, plus rarement par un ث.

Le mot Figuig peut donc s'écrire فكيك, فچيچ, فچيچ, فثيئث, etc.

Pour d'autres mots, l'orthographe est consacrée et varie rarement. Ex. :

Oulad Belguiz اولاد بلجيز Beni-Guil بني جيل
Oued Guir واد جير Aït Izdeg آيت ازدك, etc.

§ 5. Les métathèses sont fréquentes, ce qui, d'ailleurs, n'est point spécial au Sud oranais :

1. Ayant surtout en vue la prononciation, dans ce travail, nous désirons ne nous astreindre à aucune méthode de transcription française.

De même, en arabe, nous attacherons plus d'importance à la forme usuelle d'un mot, même défectueuse, qu'à sa forme régulière. Nous affecterons le ف de trois points diacritiques toutes les fois qu'il devra se prononcer en *g* dur, et nous le laisserons sous sa forme ordinaire ف lorsqu'il ne subira aucune altération. Nous représenterons aussi le son *g* par un ج dans les mots pour lesquels cette orthographe est consacrée.

تَرْجَان	pour	طَرْجَان
جَبَسْ	—	بَقْصْ
لَوْرَا	—	رَوَلْ
(laoura, en arrière)		
جَوَابْ	—	وَجَابْ
نَحْسَبْ	—	نَسْحَبْ
etc.	—	عَمَا

§ 6. Le pronom affixe *s* a rarement le son *ou*, *ouh* comme dans l'Est algérien, on le prononce *ā* c'est-à-dire *êh* ou *ah* selon les cas. Ex. : *فُلْتُ لَهُ* je lui ai dit (prononcez *goult léh*); *فِي دَارَهُ* dans sa maison (prononcez *fi darah*).

§ 7. La particule *ل* suivie d'un pronom affixe est affectée d'un *kesra* dans la prononciation, sauf aux 2^e et 3^e personnes du masculin singulier. Ex. : *جَابَ لِيْ* — *جَابَ لَكَ* — *جَابَ لَهَا* — *جَابَ لَنَا* — *جَابَ لَكُمْ* — *جَابَ لَهُمْ*, il m'a apporté, il t'a apporté, etc. (prononcez *jab liya*, *jab liha*, etc.).

§ 8. Un certain nombre de mots sont habituellement abrégés dans la prononciation. Ex. :

هذا devient *ذا*;

هَذَا et *هَٰذَا* deviennent *ذِيك* et *ذَاك*;

ذَا الرَّجُلِ هَٰ هُوَ : *هَٰكْ* et *هَٰكْ*, *كَذَاكَ* devient *هَكَذَاكَ* *darrajel ha houa*, l'homme que voici;

أَرَأَيْتَ ذِيكَ الْمَرَاةَ *cheutt* (pour *cheuft*) *dik elmra*, j'ai vu cette femme-là; *مَا نَدِيرُوا شَيْ كَيْكَذَاكَ* *ma ndirouch kikdak*, nous ne procéderons pas ainsi; *قَالَ لَكَ هَٰكْ* *gallek hakk*, il t'a parlé ainsi?

§ 9. S'il y a rapport d'annexion entre un mot tel que *فَلْتة*, dont l'avant-dernière lettre est un *ت* *mestouha* et la der-

nière un *ṣ*, et un autre mot quelconque, le *ṣ* disparaît dans la prononciation. On dit par exemple : *فلت العتروس* *guelt el'atrous*, la mare du bouc, et non *فلتة العتروس* *gueltet el'atrous*.

§ 10. Quand on énonce un nombre de jours de quatre à dix inclus, le *ṣ* qui termine le nom de nombre se transforme en ت (*meftouha*) dans la prononciation.

Le nombre *six* fait exception à cette règle en vertu de la remarque précédente (suppression du *ṣ*). Il en est de même, par analogie, du nombre *trois*. Pour dire « un jour, deux jours, etc. » on dira donc : *يَوْمَيْنِ* ou *نَهَارَيْنِ* ou *يَوْمَيْنِ*, *أَرْبَعَتِ أَيَّامٍ*, (تَلْثِيَّامٍ) *ثَلَاثَ أَيَّامٍ*, *خَمْسَتِ أَيَّامٍ*, *ثَمَانَتِ أَيَّامٍ*, *سِتِ أَيَّامٍ*, etc.

§ 11. On sait que, de onze à dix-neuf, les noms de nombres sont des mots composés dont la traduction exacte serait *un-dix*, *deux-dix*, etc., à l'inverse des mots français dix-sept, dix-huit et dix-neuf.

Il y a trois observations à faire en ce qui concerne la prononciation de ces noms de nombres dans l'extrême-sud, car elle diffère sensiblement de celle du Tell :

1° Le ع initial du mot *عشر* se fait nettement sentir, avec une certaine emphase, dans la prononciation, tandis que le ر final est supprimé. On dira donc : *حْدَاعَش* (احد عشر), etc.

2° A partir de *quatorze*, le *ṣ* qui termine la première partie du mot composé se change en ط devant le ع, ce qui donne : *أَرْبَعَطْعَش*, *خَمْسَطْعَش*, etc.

Le nombre *seize* offre une particularité du même genre que celle signalée pour le mot *six* : le *ṣ* est supprimé et le ت devient ط d'où le mot *سَطْعَش*.

Le mot *treize* est formé de la même façon, par analogie, mais c'est alors le ث qui se change en ط, on dit *ثَلْطْعَش*.

3° Enfin on place toujours un ن euphonique entre le nom de nombre et celui de l'objet dénombré, on dira donc : ثَلَاثَ عَشَرَ رَأْسًا treize hommes.

Nous avons relevé de fréquents exemples de ce genre dans les lettres que nous avons eues entre les mains.

CHAPITRE II

QUELQUES OBSERVATIONS AU POINT DE VUE DE LA GRAMMAIRE ET DE LA SYNTAXE

1° Verbes, Participes adjectifs.

§ 12. Les verbes hamzés par la première radicale participent à la fois des verbes assimilés et défectueux.

Prenons par exemple les verbes أَكَلَ et أَخَذَ, on les prononce dans le Sud oranais كَلَا et خَصَا ; au prétérit et à l'aoriste, ils se conjuguent comme dans le Tell et l'Est algérien, mais ils ont ici une forme de nom d'action qui pourrait les faire prendre pour des verbes assimilés par و : on dit الوَكَلَ et الوَخَصَ, au lieu de كَالَكِل et لاخَذَ.

Au participe actif ces deux verbes revêtent deux formes différentes :

Dans la première ils sont traités comme s'ils étaient assimilés par و, ce qui donne وَاكَلَ et وَاخَذَ ou وَاخَصَ.

Dans la seconde, beaucoup moins employée, ils sont traités comme s'ils étaient défectueux par ي, ce qui donne يَاكِلِي et يَاخِصِي.

Au participe passé, on les traite également comme des assimilés par و : مَوَكُولٌ et مَوَخُوضٌ.

Mais il se produit alors la même modification que l'on retrouve dans le nom propre المِلْدُ, c'est-à-dire que le و de

la première radicale se change en ي, d'où الميكول et الميخوض, seules formes usitées dans le Sud oranais.

§ 13. Cette dernière observation s'applique, naturellement, aux verbes assimilés par و, c'est ainsi que le verbe وجع donne ميجوع malade, au participe passif.

§ 14. Les participes de la forme فاعِل font leur pluriel فيهم ساربيين s'ils ont un sens transitif. Ex. : شتهم ساربيين, je les ai vus en train de fabriquer des toubes (briques non cuites).

S'ils ont un sens intransitif ou s'ils sont employés comme adjectifs, ils prennent quelquefois au pluriel la forme فُعُول. Ex. : راهم ظلّوا رثود, ils ont passé la journée couchés; جينا ركوب, nous sommes venus montés (à cheval ou à mulet, etc.); كُنّا فُعُول نهدروا, nous étions assis à causer.

Quant aux participes de la forme مفعول ils sont presque toujours considérés comme des adjectifs et revêtent, au pluriel, la forme brisée مفاعيل. Ex. :

مكسور vaincu, battu	pluriel	مكاسير
مجروح blessé	—	مجاريح
مرصص ou مرصوص blessé (par balle)	—	مراصيص
مذبوح égorgé	—	مذاييح
مسجون emprisonné	—	مساجين
محبوس prisonnier	—	محاييس etc.

2° Les formes verbales.

§ 15. La II^e forme est employée à la place et avec le sens de la première dans un certain nombre de verbes. Tels sont :

سَوَّل	interroger, au lieu de	سَال
خَوَّن	voler, —	خَانَ
لَحَثَ بَ	rejoindre, —	لَحَثَ بَ
سَيَّر	marcher, —	سَارَ

On voit aussi la II^e forme employée à la place de la IX^e.

Ex. : اَنَا خَلَطْتُ وَالظُّلْمَةُ ظَلَمَتْ, j'arrivai au moment où les ténèbres épaississaient.

Le verbe بَقِيَ employé ainsi à la II^e forme signifie rester en route et ne plus pouvoir suivre, être à bout de forces : بَقَّتْ لِي الْعُودَةُ فِي الطَّرِيفِ, ma jument est tombée exténuée en cours de route.

De ce verbe بَقِيَ on a formé le participe بَاقِي qui s'applique aux animaux fourbus : رَاحِلٌ بَاقِيَةٌ — بَعِيرٌ بَاقِي, un ou des chameaux épuisés.

La forme de nom d'action تَبْعَال est plus généralement usitée que la forme تَبْعِيل.

§ 16. La III^e forme est quelquefois usitée au lieu de la II^e ou de la IV^e, et cela dans les écrits aussi bien que dans la conversation : بَغَيْتُكَ تُعَالِمُنِي بِالْأَخْبَارِ, je vous prie de me mettre au courant des nouvelles; نَافَرْنِي مَعَ بِلَالٍ, ménage-moi une entrevue avec un tel.

§ 17. La IV^e forme est employée, en conservant sa valeur exacte, dans un certain nombre de verbes tels que الْحَيَّةُ (الْحَاجَةُ) الَّتِي نَسْمَعُ بِهَا نَخْبِرُكَ, Ex. : عَادَ et فَاِمَ, خبر رَانَا, je vous ferai savoir tout ce que j'apprendrai; نَمْشُوا نَهَارَيْنِ وَنَقْشِمُوا النَّهَارَ الثَّلَاثَ, nous marcherons deux jours et séjournerons le troisième; (le nom d'action de ce verbe est حَسَبَ مَا يَعِيدُوا فِي (dans la conversation) مَفِيمٌ

ما عندي ما نعيد, à ce que l'on rapporte au Tafilalet; تابلالت, je n'ai rien à rapporter, à redire.

§ 18. La V^e forme est employée fréquemment à la place de la VII^e et de la VIII^e; quelquefois aussi à la place de la VI^e, on entend dire couramment : جينا نلتقوا مع الحكام, nous venons pour avoir une entrevue avec les chefs; (pour امس) تلتقيت معك يامس, je t'ai rencontré hier (au lieu de تلافيت).

§ 19. En ce qui concerne la VIII^e forme, elle est le plus souvent mal accentuée dans la prononciation et dans l'écriture; les gens peu instruits supprimant complètement l'initial du prétérit.

Ils disent : جَتَمَعَتِ الناس, les gens se sont rassemblés (prononcez *jetmaat ennés*, au lieu de أَجْتَمَعَتِ الناس).

Nous avons relevé des exemples de ce genre dans des lettres écrites par des indigènes qui passaient pour instruits.

§ 20. Quand la IX^e forme n'est pas remplacée par la II^e, elle devient بَعَالَ au lieu de أَفْعَل. Ex. : يزيد يكحال وجهك : من الشمس, ton visage noircira encore à cause du soleil; عودي شيان في هذا التأخير شواش (شوب واش) هلّكه, mon cheval a maigri ces derniers temps, je ne sais ce qui l'a mis à mal.

A côté des V^e et VIII^e régulières, nous avons fréquemment observé une forme irrégulière qui semble participer à la fois de l'une et de l'autre. Elle donne toujours au verbe un sens passif ou pronominal et s'adapte aux paradigmes أَتَفَعَّل pour le prétérit et يَتَفَعَّل pour l'aoriste, en voici quelques exemples :

Prétérit.

أَتَخَصَّ

Aoriste.

يَتَخَصَّ, être pillé, dépouillé.

Prétérit.

Aoriste.

أَتَفَسَمَ	يَتَفَسَمُ, se diviser, se partager.
أَتَغْلَبُ	يَتَغْلَبُ, être vaincu, débordé.
أَتَقْبَلُ	يَتَقْبَلُ, être accepté, agréé.

A notre avis, ce n'est là qu'une V^e forme dont le *techdid* est passé sur la lettre servile initiale, au lieu de rester sur la deuxième radicale, par analogie avec la VIII^e forme des verbes assimilés. On en trouvera de très nombreux exemples dans le vocabulaire ci-joint.

3° Formes verbales irrégulières ou spéciales.

§ 21. Un nom d'action, un substantif quelconque, un mot d'origine étrangère, donnent quelquefois naissance à un verbe ou à une forme verbale nouvelle, en dehors de toutes règles. Ex. :

Le mot *مِيعَاد* de la racine *وعد* donne une VI^e forme (?) *تَمِيعَدُ*, et l'on dit : *ما نتميعدوا شي مع ذوى بلان*, nous ne traiterons pas avec les Douï flan.

Le mot *مُدَّة*, durée, temps, donne également une VI^e forme *تَمَوْدِي* qui signifie « patienter, temporiser » : *هذه : عامين و نتمودى معه وما بغى شي يعاصلنى*, voici deux ans que je patiente avec lui et il ne veut pas me payer.

Le mot *رصاص*, plomb, balle, donne une V^e forme *تَرَصَّصَ* qui signifie « être blessé par balle », un participe de la I^{re} forme *مرصوص* et un de la II^e forme *مرصص*, qui désignent l'homme blessé par une balle.

Le mot français « place » *بلاص*, donne une III^e et une VI^e forme régulières : *بيالمنى خوي*, mon frère me remplacera (d'où le participe *مبالص*, remplaçant et remplacé);

بغوا يتبالصوا على الخدمة, ils désirent permuter (ou se relayer) dans leur travail¹.

§ 22. Enfin certains verbes, inusités à la première forme, en arabe usuel, donnent naissance à des formes dérivées régulières que l'on peut rattacher logiquement à d'autres mots tirés de la même racine. Ex. :

La racine شان f. i. donne le mot شينة qui signifie mauvais procédé, mauvaise action, cause d'inimitié; d'où la VI^e forme تشاين qui veut dire « être en mauvais termes avec, se brouiller » (participe متشاين); nous avons cité plus haut la IX^e forme irrégulière de ce verbe : شيان, maigrir et enlaidir.

La racine شر donne le mot شر qui désigne le mal sous tous ses aspects, d'où la VI^e forme تشار qui veut dire « se faire réciproquement du mal » : تَلَقَّوْا وَتَشَارَّوْا بِالْبُرُودِ, ils se sont rencontrés et se sont fait du mal à coups de fusil.

4° Les particules.

Sous cette rubrique nous ne donnerons, bien entendu, que les particules usitées couramment dans la conversation. Il est essentiel de les bien connaître car elles caractérisent, mieux que tout autre chose, le langage spécial à telle ou telle région.

§ 23. *Particules affirmatives.*

وَ est le terme d'acquiescement le plus ordinaire, le plus usité. Son sens correspond exactement au mot fran-

1. Nous n'avons pas l'intention de donner une liste des mots tirés du français : le premier spahi ou le premier tirailleur venu en fournirait une plus longue que nous ne saurions le faire. Il nous a paru néanmoins nécessaire de donner ici un exemple typique de ces mots arabisés aussi complètement que possible.

çais « oui ». On le répète souvent plusieurs fois de suite et c'est là une manière d'acquiescer plutôt disgracieuse, ressemblant assez à un aboiement.

أَنَّهُ *ennéh*, oui, chez tous les ksouriens des environs du Guir et du Ziz;

مزيان *meziane*, bon, entendu;

وَحْ *ouakkkha*, parfait, parfaitement;

خير *khyar*, bien, parfaitement (pluriel de خَيْر).

§ 24. Particules négatives.

لا ou, لا non, en réponse à une question. Cette négation s'emploie aussi quelquefois avec un verbe que l'on fait suivre du mot شى. Ex. : لا تسمع شى كلام الناس, n'écoute pas les propos des gens; ما.... شى, ne.... pas.

لاوَهْ *laouéh*, non, non pas, nullement. Réponse à une question.

أَرَحْ *arah*, non, non pas. Cette négation est d'origine berbère, à ce que nous croyons, elle est très usitée chez les chaouïa de l'Aurès (département de Constantine). Elle est employée, dans le Sud oranais, aussi bien par les Berbères que par les Arabes.

أَهْ *ohé*, non, chez les Berbères principalement;

وَلَوْ *oualaou*, rien, pas du tout, nullement. Cette expression remplace à peu près complètement le terme حتى شى de l'Est algérien.

Enfin le verbe عاد, employé adverbiallement, constitue aussi une négation qui signifie « pas encore »; dans ce cas il est employé concurremment avec la particule ما.... شى ou même seul. Ex. :

Demande : جاشى محمد, Mohammed est-il venu?

Réponse : ما جاشى عاد, عاد ما جاشى (ou simplement) عاد, il n'est pas encore venu.

REMARQUE. — Le même terme عاد, employé sans négation, signifie être sur le point de, se disposer à, mais il reste toujours invariable : عاد نمشوا : nous allons partir.

§ 25. *Particules corroboratives.*

Quelques particules sont employées pour renforcer et corroborer soit une affirmation soit une négation :

رائى كملت خدمتى فع; الكل tout, tous, synonyme de فَع, j'ai achevé mon travail complètement; ما شبتك شى فَع, les Beni Guil viennent couramment s'approvisionner chez nous; يامس, je ne t'ai pas vu du tout hier.

كَ placé devant un verbe, ajoute à l'action exprimée par ce verbe l'idée d'une chose habituelle ou ordinaire : كيجوا : les Beni Guil viennent couramment s'approvisionner chez nous; اليهود ما كيجدمواشى نهار السبت, les Juifs ont coutume de ne pas travailler le samedi.

§ 26. *Particules interrogatives.*

وايَّ شى (وأيّ شى) qu'est-ce que, comment; assez peu employé dans le Sud oranais. On ajoute généralement à ce terme la syllabe تَا. Ex. :

واشتا قُلْتُ, qu'as-tu dit?

واشتا بغيت, que veux-tu? etc.

La particule interrogative la plus employée dans l'extrême Sud-Est كيو, comment, qu'est-ce que : كيو نديروا, comment procéderons-nous?

Elle est souvent abrégée en ك. Ex. :

كِرَاك, comment vas-tu? (et formules analogues telles que كِمَسِيت, comment te trouves-tu ce matin? كَصَبَحْت, comment te trouves-tu ce soir? etc.);

كم من اشحال ou combien de ;

إِيَّاكَ حضرت لهذا, n'est-ce pas, n'est-il pas vrai?

البارود, tu as assisté à cet engagement n'est-ce pas? ou :
تُأَيِّدُكَ فَاَلْهَآ, tu sais bien que j'ai assisté à cet engagement;
لَكَ, on te l'a bien dit, n'est-ce pas?

ما, qu'est-ce que? Ce terme est surtout employé devant
la particule لَ suivie d'un pronom affixe. Ex. : مَا لَكَ,
qu'as-tu? مَا لَهُمْ, qu'ont-ils?

Il remplace donc le وَآش بِكَ de l'Est algérien. كَاشْ
abréviation de كَانْ شَيْ, y a-t-il. Ex. : بَغِينَا نَشُوبُوا كَاشْ مَا نَنْهَبُوا :
لَهُمْ, nous voulons voir s'il n'y a rien à leur enlever.

عَلَّاشْ حَيْتَ : Ex. : عَلَّاشْ, pourquoi, pour quelle raison, etc.
تَغَوَّرَ, pourquoi es-tu venu aux allures vives? (en parlant à
un cavalier.)

لِيَّ (pour لَآيْ شَيْ), dans quel but, à quelle fin. Ex. :
لِيَّ تَقُولَ لِيَّ هَذَا الْكَلَامَ, dans quel but me parles-tu ainsi?

Cette dernière particule s'abrège souvent en لَهْ.

§ 27. Particules conditionnelles ou dubitatives.

إذا, si. Même emploi que dans l'Est algérien. Cette par-
ticule est fréquemment altérée dans la conversation et
dans l'écriture, on la trouve alors sous la forme اَلْأَيَّ, mais
elle conserve le même sens.

إِلَى غَنَى شَيْ (prononcez *laghenach*), si toutefois, dans le
cas où. On rencontre aussi ce terme sans qu'il soit suivi
de la négation اَلْأَيَّ ou لاَغْنَى. Ex. : رَانِي مَلِيَتْ :

جَاوَزْتُ الشَّيْبُوطَةَ لَاغْنَى مَا نَلْقَاوْا شَيْ الْمَا فِي الطَّرِيفِ
chibouta (petite outre) pour le cas où nous ne trouverions
pas d'eau en route.

آتيت, *annit*, peut-être déformation de : ظنيت, à ce que je crois, je me figure, je suppose.

REMARQUE. — Cette particule, employée surtout par les gens du Tafilalet et des environs, ne donne pas forcément une allure dubitative à la phrase.

Beaucoup d'indigènes l'emploient à tort et à travers sans lui attribuer aucune valeur. Un Filali dira par exemple كنت ميجوع يامس آتيت, j'étais malade hier, et, dans son esprit, le mot آتيت ne doit en rien restreindre la valeur de son affirmation.

Nous ferons la même observation en ce qui concerne le terme زَعَمَ (pour زَعَمًا). Il a, le plus souvent, le sens de « c'est-à-dire ».

§ 28. *Particules restrictives.*

لاكن, mais, cependant, toutefois. Cette particule est le plus souvent remplacée par l'expression ولايتنى *oualainni*, qui a le même sens : الحاسى كايں ولايتنى مردوم, le puits existe bien, mais il est comblé.

غيرآته, à cela près que. Cette locution est souvent employée à tort.

بالحق et بالصح, à la vérité, en effet. Dans une phrase interrogative ces particules prennent le sens de : est-il vrai que ?

§ 29. *Adverbes (de temps, lieu, etc.), locutions adverbiales.*

أن jusqu'à ce que. Ex. ?

تتانى ان نحي, attends-moi jusqu'à ce que je revienne.

1. Nous n'avons pas hésité à ranger sous la rubrique particule des mots qui n'en sont point en réalité, mais que l'on peut considérer comme tels, puisqu'ils sont employés adverbialement.

Cette particule est souvent précédée des mots **حَتَّ** ou **الَّى**.

Dans le premier cas les deux particules n'en forment plus qu'une dans la prononciation, de sorte que **حَتَّ** **ان** devient **حَتَّان**.

Dans le second cas **ان** est affecté d'un *kesra* et devient **انَّ**, on dit **انَّ الى ان** *ilain*.

Cette locution a souvent le sens de « lorsque, voilà que », comme **اِذَا** en arabe régulier. Ex. : **حنا نهْدروا الى** ; **ان** **جا محمد** ;

الاكيب et **غيركيب**, à l'instant même, il n'y a qu'un moment : **كلوهم البرابر لا كيب**, les Beraber viennent de les dépouiller.

Question : **لك ياسر من كجيت**, y a-t-il longtemps que tu es arrivé?

Réponse : **هاني غيركيب**, j'arrive à l'instant même.

ضروك (pour **الوقت**), maintenant, tout de suite.

دابا, à l'instant, tout de suite.

بي اي وقت (prononcez **بَيَوْت**), quand, à quel moment?

واش من فيس à quelle heure? à quel moment?

دون en deçà de; employé avec **من**, plus petit que, moins que : **راه الواد دون الجبل**, l'oued est en deçà de la rivière;

خوي دون متي, mon frère (est) plus petit (ou plus jeune) que moi; **هما دون من مائة**, ils sont moins de cent.

دون, 1^{er} cas). **شفت** au delà de (par opposition à **دون**).

Dans les deux autres cas cités plus haut le contraire de **دون** est respectivement **اعتي من**, et **خير من**. Ex. : **خوي** : **اعتي متي**, mon frère (est) plus grand (ou plus âgé) que moi; **عندي عشرين معزة ولا خير**, j'ai vingt chèvres ou même davantage.

اخزر نیشان dans la direction de. Ex. : الشجرة تشوى : regarde dans la direction de l'arbre, tu verras un chameau plus loin que lui.

(إلى هنا pour لهون).

لهية, là-bas.

لياء, vers moi, à moi. Ex. : تعالى لياء, viens à moi, par opposition à رُح لهية, va-t-en là-bas.

هنا, ici.

من هنا (prononcez مَنَّا), par ici.

من هُك ou من هية.

ثعد لابل يسارا, à droite, à gauche. Ex. : يسارا, fais appuyer les chameaux (ou ramène les chameaux) à gauche.

تحت, en haut, en bas; فوق, supérieur et inférieur; تَحَاة et جواة pluriel.

REMARQUE. — Les expressions يسارا, يمينًا, تحت, فوق, sont employées par les informateurs qui vous renseignent sur un pays. Il faut donc se placer, mentalement, dans la position de celui qui parle, pour avoir l'orientation exacte et se garder de prendre ces expressions pour des synonymes de : à l'est, à l'ouest, au nord et au sud. Si l'on vous dit, par exemple : تلفاهم حاطين على يسار جير فوق, il faudrait se garder de traduire « tu les trouveras campés à l'ouest du Guir, au nord des gorges » ou même « tu les trouveras campés sur la rive gauche du Guir en amont des gorges », avant de savoir si l'informateur marchait vers le nord, ou bien s'il allait dans le sens du courant ou en sens inverse.

وصلت الى تابلالات والى ما شقة. Ex. : الى, jusqu'à. Ex. : واصلت الى تابلالات والى ما شقة, je suis allé jusqu'au Tafilalet et jusqu' (aux régions sises) au-delà.

عن. Cette particule est fort employée, tantôt à juste titre,

tantôt à la place de **على**. Ex. : **ما بغيتك شي تضحك عني**. Ex. : **ما بغيتك شي تضحك عني**, je ne veux pas que tu te moques de moi.

Le mot **متاع** qui signifie « de, des » revêt différentes formes. Sa forme masculine est **متاع** comme ci-dessus : **العود متاعي**, mon cheval.

Il se met au féminin comme un adjectif par l'addition d'un **ة**. Ex. : **الدار متاعي**, ma maison.

Enfin on l'entend fréquemment prononcer **متاوع**. Ex. : **هربوا العبيد متاوعنا**, nos esclaves se sont enfuis.

5° Pluriels de forme irrégulière.

§ 30. Il y a lieu de signaler des pluriels de forme très irrégulière. Nous nous bornerons à trois exemples, car la liste en est indéfinie et il ne nous paraît pas possible de dégager les lois de leur formation.

طراجين (ترجان) est mis au pluriel sous la forme **طراجين**. **موايز** nom d'unité du collectif **معز**, fait au pluriel **موايز**.

L'adjectif **عيان** prend une forme de pluriel unique pour le masculin et le féminin, et fait **عواي**, etc.

6° Syntaxe.

Peu de remarques à faire au point de vue de la syntaxe, qui ne subit pas de modifications importantes.

§ 31. On voit, plus fréquemment que dans l'Est algérien, un adjectif féminin singulier se rapportant à un nom collectif ou à un pluriel d'objets inanimés :

رُفِيثَة, **ابلنا رُفِيثَة**, nos chameaux sont faibles.

§ 32. De même on emploie au féminin singulier, quelle que soit sa place dans la phrase, un verbe ayant pour sujet

un nom collectif ou un pluriel brisé. Ex. : **فَعِ النَّاسُ تَبْرَحُ**, tous les gens sont contents de vous; **تَسْمَعُ بِنَا الْبَايِلُ**, les tribus entendront (ou entendent) parler de nous; **لَقِينَا الْعَرَبَ تَرْحَلُ**, nous avons trouvé les nomades en train de lever le camp.

§ 33. L'aoriste est employé dans bien des cas où les Arabes du Tell se servent du prétérit. Ex. : **تَيَمَّمْتُ نَلَاءً** (pour **مَجِئْتُ**), je suis passé chez lui et l'ai trouvé malade; il m'a dit : Je suis dans l'incapacité de faire quoi que ce soit.

Cette habitude est poussée jusqu'à l'exagération chez certaines tribus du cercle de Géryville.

Les Douï Menia et Ouled Djerir, au contraire, n'emploient l'aoriste que dans des cas analogues à celui de l'exemple précité et lorsqu'ils expriment une opinion, une hypothèse, un fait incertain ou un fait habituel. Ex. : **ذَكَرُوا**, on m'a signalé un djich dans la montagne, il peut comporter huit hommes (environ); **هَانِي فَلَانٌ مَا تَعْرِفُنِي شَيْءٌ وَلَا يَنْتَبِهُ لِي**, je suis un tel, tu ne me connais pas mais tu as certainement entendu parler de moi.

L'exemple cité plus haut : **تَسْمَعُ بِنَا الْبَايِلُ**, signifie, a proprement parler « les tribus entendent *souvent* parler de nous ».

CHAPITRE III

1° Arabismes. Expressions caractéristiques.

L'arabe ayant, en général, une notion très imprécise du temps et des distances, il est difficile d'obtenir d'un informateur des renseignements exacts, à ce double point de

vue, sur une route que l'on va entreprendre. Si l'on désire se renseigner sur la longueur probable d'une étape, il est évident que l'informateur considéré ne saura pas l'apprécier, comme nous, en heures et fractions d'heure, encore moins en kilomètres. Pour lui, l'étape représente une plus ou moins grande portion de la journée, à une ou deux heures près.

Je suppose donc que l'on s'enquière de la distance séparant deux points connus :

واش يعود بين بشار وبين المضرب البلاني, combien peut-il y avoir (de temps de marche) entre Béchar et tel point?

L'informateur demande au préalable, s'il s'agit de la marche ordinaire d'un piéton, d'un cavalier, d'un convoi (مشي الفافلة, مشي البارس, مشي التراس, etc.), puis il répond, selon les cas :

صحرة, ou simplement بيناتهم صحرة, il y a entre ces deux points une matinée; c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre le lever du soleil et le صبحي (jusque vers 9 h. 1/2 du matin);

محيش (il y a entre ces deux points) un *mehich*; le mot *mehich* désigne l'action de « traire les moutons vers midi », l'expression ci-dessus indique alors le temps qui s'écoule entre le lever du soleil et le voisinage de midi.

مثيل (il y a entre ces deux points), un *meguil*; c'est-à-dire le temps qui s'écoule entre le lever du soleil et l'heure de la méridienne (jusque vers deux heures après midi).

مروح (il y a entre ces deux points) un *merouah*, c'est-à-dire le temps compris entre le lever du soleil et son coucher (من العجر الى مروح الشمس). Dans ce dernier cas, l'informateur s'exprime souvent d'une façon différente et dit, par exemple : نروحوا له, nous y arriverons *au coucher du soleil*.

Si l'étape est encore plus longue et que l'arrivée ne puisse avoir lieu qu'après le coucher du soleil, l'informateur dit : رانا نجسوا. Cette expression ne signifie plus sim-

plement « nous nous arrêterons », mais bien « nous arriverons de nuit ».

Si les points considérés sont séparés par deux étapes complètes, l'informateur répond à la question posée plus haut par les mots : *تبات و تروح*, tu coucheras (le 1^{er} jour en un point intermédiaire) et tu arriveras (le 2^e jour) au coucher du soleil.

L'étape, en tant que point où l'on arrive pour passer la nuit, est désignée sous le nom de *مبات*, que l'on trouve quelquefois sous la forme plurielle *مباتات*. Ex. : *بين بشار*. *وبين تافلايت خمس مباتات*, il y a entre Béchar et le Tafilalet *six* étapes.

REMARQUE. — Le mot *خمس* a été mis à dessein au lieu de *ست* dans l'exemple précédent parce que, le soir de la dernière étape vous trouvant rendus au but, les Arabes ne le comptent pas comme *مبات*. Il faut donc interpréter comme s'il y avait : *تبات خمس نوبات و تروح*, on couche cinq fois (en route) et l'on arrive (le sixième jour) au coucher du soleil.

En tant que distance à parcourir le mot étape a pour équivalent *طريق*. Ex. : L'étape est longue aujourd'hui; *الطريق بعيدة اليوم, الطريق طويلة اليوم*.

Rarement le mot *طريق* a le sens de « chemin, piste, route »; on lui préfère, dans ce cas, le mot *مسحج* s'il s'agit d'une piste tracée, à la longue, par les pieds des bêtes de somme; et le mot *منجورة*, s'il s'agit d'une route aménagée par la main de l'homme.

2^e Différents noms des troupeaux.

Le troupeau (chameaux, moutons, chèvres) peut être défini, au point de vue arabe « un groupe d'animaux de

même espèce confiés à la garde d'un seul berger ». Il comporte généralement de 40 à 60 têtes.

Le berger *سارح* ou *راعي* est muni d'un bâton *عصى* (عصًا); c'est pourquoi, par extension, on nomme *عصى*, au pluriel *عاصي*, le groupe ou troupeau de moutons réunis sous le bâton d'un seul berger.

On désigne aussi le troupeau de moutons sous le nom de *غنم* ou *غلم*, pluriel *غانيم* ou *غاليم*.

Le troupeau de chèvres est appelé *حِزَّاء*, au pluriel *حِزَّاء*. Ce même nom s'appliquait, au temps où l'esclavage florissait, aux troupes d'esclaves que l'on conduisait au marché. Les indigènes du cercle de Géryville désignent les chèvres sous le nom collectif *عنزي*.

En ce qui concerne les chameaux, on fait une distinction selon qu'ils sont au pâturage ou en marche. Le troupeau au pâturage se nomme *إبل*, pluriel *إِبَال*; tandis que l'on appelle *وسيفة*, pluriel *وسايث*, le groupe de chameaux qui marchent habituellement ensemble. Ex. : *نهبوا لنا ثلث إبال*, ils nous ont enlevé trois troupeaux de chameaux et les ont emmenés en cinq groupes.

REMARQUE. — Si l'on énonce un nombre d'animaux de même espèce autres que les chevaux, mulets et chiens, on les considère le plus souvent comme femelles :

اربعمائة ناقة, quatre cents chamelles, et non *اربعمائة* ;

ثلاثين كبش, trente brebis, et non *ثلاثين شاة* ;

عشرين معزة, vingt chèvres ;

متاعت السروى ou *سبعة شياه متاعت الغزال*, sept gazelles ou sept mouflons, etc.

3° Formules diverses (remerciement, politesse, etc.).

La formule de remerciement si usitée dans l'Est algérien الله يكثر خيرك, est peu employée dans le Sud oranais. On lui préfère les locutions suivantes :

الله يخلق عليك, Dieu vous le rende ;

الله يجازيك بالخير, que Dieu vous récompense en bien ;

الله يزيد لك في الايام, que Dieu augmente vos jours ;

(الله لا يخطيك الخير) pour لهلا يخطيك, puisse Dieu ne vous faire manquer (aucun bien) ;

يشد لنا فيك, puisse Dieu vous conserver pour nous, etc.

Les mots وكان ajoutés à la fin d'une phrase ont le sens de « seulement, sans plus, c'est tout » : بيننا وبينهم نهار : رانا, il n'y a entre eux et nous qu'une journée (de marche) seulement.

Les mots يا ربّي placés à la fin d'une phrase prennent le sens de « c'est tout au plus si ». Ex. : رانا نخطوا فيس : يا ربّي المغرب, c'est tout au plus si nous pourrions arriver au coucher du soleil.

Les mots بالميز, ميزي, etc., signifient : je suppose, à ce que je crois, à peu près, environ. Ex. : بالميز ياتوا هنا : عندي بالميز عشرين نافة ; j'ai environ vingt chamelles.

Les locutions « cela ne me regarde pas, cela m'est indifférent, peu importe, etc. », ont plusieurs équivalents : ماراك شى, ماراني (pour ماشك, ما ني), cela ne fait rien, peu importe. Dans cette expression le premier terme ماشك reste invariable, mais le second ماني peut être modifié et prendre tous les pronoms

ماشك ما هم في ذي الحية : ماء, ماك, ماكم, مانا affixes, (pr. هذه الحاجة) ما اسافني فيك peu leur importe; (prononcez مَسَافَنِي) ما اسافهم فيه, ما اسافك فيه, etc., cela ne me regarde pas, cela ne te regarde pas, cela ne les regarde pas, etc.

ما جابهم فيك, ما جابني فيك, etc., pourquoi m'en mêlerais-je, etc.

4° Acceptions spéciales.

Dans son sens le plus général, le mot **عرب** signifie « nomades » par opposition aux « sédentaires ». C'est ainsi que l'on dit couramment, en parlant de populations berbères : مشيت لبلاد البرابر لقيت عربهم حاطين هذا قصورهم, je suis allé au pays des Berabers, j'ai trouvé leurs nomades campés à côté de leurs ksour.

Les sédentaires sont de deux sortes, selon que leur vie a toujours été et restera sédentaire, ou selon qu'ils sont obligés, momentanément, de se fixer.

Les premiers sont les **قصورية** habitants des ksours, qui ne transhument presque jamais et ne se déplacent guère que pour aller sur les marchés. Ils sont l'objet du mépris et des mauvais traitements des nomades.

Les seconds sont les **فيطانة** ou **فيطانة**, nomades obligés de se fixer momentanément, faute de moyens de transport. Il arrive fréquemment, en effet, que tout un groupe de tribu soit plus éprouvé que le reste par les coups de main des ennemis ou par une épizootie, etc. N'ayant plus de bêtes de somme, ce groupe ne peut se déplacer et l'on dit alors : فيطنوا ذوي بلان, les Douï flane se sont fixés avec leurs tentes (faute de moyens de transport).

Il arrive aussi qu'une tribu ne puisse emmener la totalité de ses troupeaux en transhumant, pour des raisons de

sécurité, ou faute de pâturages. Elle les laisse alors à la garde de quelques tentes, dans le pays qu'elle quitte, et le groupe de tentes laissé est désigné sous le nom de *مخاليب أولاد بلان*. De là le nom de *المخاليب* qui revient si souvent dans la nomenclature des sous-fractions d'une tribu.

On désigne les chevaux par les mots *عود* cheval, *عودة* jument et quelquefois *برسة* jument. Les indigènes du Sud oranais écrivent et prononcent ce dernier mot *برصة*. Le mot *كايدار* peut désigner indifféremment le cheval ou la jument, et il est souvent pris en mauvaise part (comparez *جادور*).

Au pluriel, toutes ces expressions sont remplacées par le mot *خيل*, qui désigne souvent l'ensemble du cheval et du cavalier. Ex. : *نزلوا عندي سبعة من الخيل*, sept *cavaliers* sont descendus chez moi. *حنا نمشوا تراريس و هما يمشوا خيل*, nous marcherons à pied et eux à cheval.

La même observation s'applique aux mots *مهاري* et *مهاري*. Ex. : *رسلوا اربعة مهاري شوب*, ils ont envoyé quatre méharistes en éclaireurs. *سبهم مهري يستخبر*, un méhariste les a devancés pour prendre des informations.

A côté du pluriel *خيل* qui s'applique aux chevaux et juments sans distinction de sexe, il faut citer les mots *عياد* pluriel de *عود*, et *عودات* pluriel de *عودة*. Ex. : *ما تربط شى*, *العياد في وسط العودات*, n'attache point les chevaux au milieu des juments.

Le nom collectif *ثوم* signifie la cavalerie (cavaliers et chevaux) ou simplement les chevaux, selon les cas. Ex. : *جات الثوم تغور*, la cavalerie est venue à grande allure. *الثوم وردت وعلقت*, les chevaux ont bu et mangé.

Pour évaluer la force d'une tribu, on énonce le nombre de tentes qu'elle comporte. On peut considérer chaque tente comme fournissant, en moyenne, quatre guerriers âgés de 15 à 60 ans.

Quand il s'agit d'un ksar guerrier, on exprime souvent le nombre de fusils qu'il peut mettre en ligne, on dit, par exemple : *آهل الفصر البلاني يديروا مايتين مكحلة* : les gens de tel ksar peuvent mettre en ligne deux cents fusils.

CHAPITRE IV

EXPRESSIONS ET LOCUTIONS PLUS SPÉCIALES AUX NOMADES

1° Organisation intérieure de la tribu.

Nous avons dit, dans l'introduction à ce travail, que les grands nomades du Sud oranais mènent, à peu de choses près, la même existence que leurs premiers aïeux. Nous voulons parler, bien entendu, des tribus qui ne sont pas encore soumises au Gouvernement français et auxquelles nous n'avons point imposé d'organisation administrative régulière. Comment vivent-elles et quelles sont leurs relations entre elles ? Voilà deux questions qui ne manquent pas d'intérêt.

Répartis sur des espaces souvent considérables, au hasard des pâturages et des points d'eau, les différents groupes *فرف* ou *ابخاذ* qui composent une tribu *قبيلة*, n'ont que fort peu de cohésion entre eux. Souvent divisés par des haines profondes, des inimitiés traditionnelles, ils vivent chacun de son existence particulière, pour lui-même et par lui-même, jusqu'à ce qu'un événement imprévu les rapproche et leur rappelle qu'ils se doivent entr'aider.

Dans chacun de ces groupes (fractions et sous-fractions) se dégage la personnalité d'un ou plusieurs individus, *egregii* émergeant au-dessus du vulgaire auquel ils s'imposent par leur situation de fortune, leur intelligence, leurs qualités d'orateurs et de guerriers. Ce sont les notables, *الاعيان*, les yeux du groupe, qu'ils dirigent avec l'aide

de quelques vieillards ou gens avisés pris dans son sein. — Leur réunion constitue la *djemâa* du groupe considéré *جاعة العرقة*. On aurait tort de croire que la *djemâa* soit un conseil organisé comme nous l'entendons; sa composition est des plus variables, car elle se modifie d'elle-même, à tout instant, par élimination ou consentement tacite plutôt que par élection. C'est ce conseil qui prend les décisions intéressant l'ensemble du groupe, et même les particuliers: opportunité qu'il y aurait à lever le camp pour aller profiter d'un autre pâturage; formation d'une caravane qui irait commercer sur un grand marché, mesures de précaution à prendre pour la sécurité du groupe, attitude à tenir vis-à-vis d'une tribu ou fraction voisine, désignation de délégués pour des négociations importantes, coups de mains fructueux à organiser, punitions à infliger ou litiges à trancher, etc.

La réunion de tout ou partie des *ايمان* de chaque fraction et sous-fraction constitue la *djemâa* de la tribu *جاعة القبيلة*. Sa composition est presque aussi variable que celle de la *جاعة العرقة*, par suite des jalousies et des compétitions qui la divisent.

A ces discussions s'ajoutent les difficultés de communication qui résultent de l'éloignement des différents groupes entre eux, de sorte que la *جاعة القبيلة* arrive difficilement à se réunir au complet, et voit fréquemment ses décisions foulées aux pieds par une plus ou moins grande partie de la tribu. Elle ne se réunit que pour discuter des questions très importantes, intéressant l'ensemble de la tribu: acceptation ou rejet d'offres de paix faites par des voisins, restitution de prises à effectuer ou à solliciter, migration en force compacte devenue nécessaire par suite d'événements politiques, grande expédition à organiser pour châtier un ennemi redoutable, parer à une attaque, s'emparer d'un gros butin, etc. Quelquefois, dans des circonstances exceptionnellement graves, la tribu sent le besoin d'une direction plus ferme, plus constante, la *djemâa* élit alors un *شيخ*

unique qui a tous les pouvoirs jusqu'au jour où, la cause qui l'a fait élire ayant cessé, lui-même voit s'évanouir son influence momentanée et se disloquer les éléments composant la tribu.

Si les infractions aux décisions de la grande djemâa ou du cheikh deviennent trop fréquentes et que l'anarchie prenne trop d'expansion, on institue, dans chacun des groupes importants de la tribu, une sorte de conseil désigné sous le nom de *آيت اربعين*, même chez les Arabes, et quel que soit le nombre de ses membres¹. Ces conseils sont chargés de maintenir l'ordre intérieur, de faire respecter les décisions prises par la djemâa et concernant toute la tribu, de prendre eux-mêmes des décisions complémentaires et de les faire exécuter. Tout fauteur de troubles *خَلَّاط* *خَوَّاص* et tout individu en état de rébellion *آيت عاصي* est frappé par eux d'une forte amende. Les *آيت اربعين* sont, en outre, une sorte de tribunal auquel les particuliers peuvent soumettre leurs litiges. Théoriquement cette institution paraît excellente; dans la pratique, elle est loin de remplir le but pour lequel on l'a créée : la probité et l'impartialité des *آيت اربعين* sont si peu à l'abri des soupçons, les moyens de se faire respecter sont pour eux si précaires, qu'en quelque temps ils perdent toute influence. D'ailleurs, le manque d'entente et d'esprit de suite suffiraient à les empêcher de mener à bien leur tâche.

Il semble que les Berabers, nomades et sédentaires, soient plus respectueux de leurs institutions, moins essentiellement anarchistes que les Arabes; dans beaucoup de leurs tribus le chef est élu pour un an, par les membres de la djemâa et son mandat est renouvelable. Dans ses relations avec les Arabes, il s'intitule *شيخ العام*. Il peut être aussi assisté d'un Conseil des *آيت اربعين* mieux respecté, en général, que ceux des tribus arabes.

1. Cf. Mercier, *Histoire de l'Afrique Septentrionale*, t. II, p. 70, *Al Khamsine*.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'organisation d'une *قبيلة*.

2^e Expéditions guerrières, coups de main, etc.

Qu'on se représente maintenant l'état d'esprit dans lequel vit la grande partie des individus qui composent la *قبيلة*, c'est-à-dire la bonne moyenne ni trop aisée ni trop misérable : le nomade à l'abri du besoin a quelques chameaux, constituant la partie principale de son capital, quelques moutons ou chèvres pour fournir à ses femmes la laine et le lait. Il a quelquefois un ou deux esclaves pour mener ses bêtes au pâturage ; lui-même vit dans l'oisiveté la plus complète car le travail est chose vile. Ignare, paresseux, orgueilleux, avide, menteur, il est en même temps intelligent, courageux, audacieux, chercheur passionné d'aventures, voilà pour son moral ; au physique : vigoureux, entraîné à toutes les fatigues, à toutes les privations, excellent piéton, chasseur exercé et rusé, il sait aussi exiger d'un cheval ou d'un mehari tout ce qu'ils peuvent donner. Il est donc porté, de toutes les aspirations de sa nature, vers la guerre et les aventures.

Ajoutons qu'au point de vue religieux il est parfaitement ignorant et assez froid, de sorte que sa conscience ne sera jamais torturée par le remords d'avoir violé la loi morale. Sa foi consiste en ceci : il est intimement persuadé que l'islam est la seule religion agréée de Dieu, la seule voie de salut, d'où son mépris haineux pour tout ce qui n'est pas musulman, et le zèle qu'il apporte à faire ses prières et à prononcer les formules sacramentelles qui sont la clef du mystérieux paradis. En outre, il croit aux marabouts comme à des personnages surnaturels qui peuvent influencer en bien ou en mal sur les événements, et qu'il vaut mieux avoir pour soi que contre soi.

Cela étant, dès que le nomade n'est retenu au campement par aucun souci, il se met en quête d'aventures, de

butin surtout. Tantôt il part avec trois ou quatre compagnons portant dans un مزود les vivres (farine et dattes) de cinq ou six jours de route (زاد أو عوين الطريق). Ils n'ont pas de but déterminé, se rendent sur les confins d'une tribu voisine et cherchent l'occasion que Dieu leur offrira en sa magnanimité : ils ne manqueront pas, en leurs prudentes investigations, de rencontrer quelque troupeau de moutons ou de chèvres dont le berger insouciant s'abritera vers midi sous une رتمة, et cherchera dans le sommeil l'oubli de sa vie monotone. C'est alors qu'ils agiront ; si le berger fait mine de résister ou s'il est d'une tribu franchement ennemie, une balle bien placée aura raison de lui ; s'il ne résiste pas il sera emmené avec le troupeau pendant un jour ou deux, afin de gagner du temps, puis on le relâchera nu comme un ver.

Quelquefois la petite bande est plus heureuse et trouve à enlever des chameaux, il lui arrive aussi d'être reçue à coups de fusils et de s'en aller les mains vides, ou d'être rejointe sur la route du retour et obligée de lâcher ses prises pour fuir à toutes jambes. Voilà, à notre sens, ce qu'il faut entendre par le mot جيش. C'est donc une petite troupe d'hommes, à pied le plus souvent, qui part en quête de vol, *mais sans but bien déterminé* et prête à profiter de la première occasion. Peu nombreuse, elle ne doit compter que sur son adresse et sa ruse et ne met aucun point d'honneur à livrer bataille.

D'autres fois il s'organise une bande beaucoup plus forte comportant 100, 150, 200 hommes tous montés à meharis ou ayant un chameau pour deux. Ceux-là ont un objectif mieux déterminé, ils ne se contenteront pas de la première proie venue et chercheront à ramener un gros butin, même s'il faut livrer bataille sérieusement. Il s'agira, par exemple, de dresser une embuscade en tel point propice d'une route connue, suivie par une caravane bien déterminée, de livrer combat et d'emmener les chameaux de la caravane, avec leurs charges, si possible, en laissant

un rideau d'hommes en arrière-garde pour arrêter ou ralentir tout mouvement de poursuite des gens dépouillés. La bande en question s'appellera alors غزى ou غزو. Le غزو est donc une troupe d'hommes, assez nombreuse, montée à mehari, et qui part pour enlever du butin, avec un objectif bien déterminé.

Enfin une tribu toute entière ou plusieurs tribus réunies peuvent être appelées à organiser une véritable expédition comportant la majeure partie de leurs forces ; dans ce cas le but est bien connu d'avance, au moins dans ses grandes lignes, qu'il s'agisse d'attaquer et de piller un ennemi commun, d'aller enlever des quantités considérables de chameaux en un pays lointain, de réduire un ksar par la famine ou par la soif, etc. C'est alors une حركة, un *mouvement* de gens de toute espèce, piétons, cavaliers, méharistes, et l'opération qu'ils se proposent a un caractère nettement guerrier, avec de plus, l'espoir de récolter un butin énorme, car il n'est pas de guerre sans butin.

Tel est d'après nous, le sens qu'il faut attribuer pratiquement aux mots جيش غزو, حركة. Cependant la démarcation n'est pas toujours aussi nette : il n'est guère possible de dire où s'arrête le جيش et où commence le غزو. Ces deux mots sont employés fréquemment l'un pour l'autre.

Il y a confusion, de même, entre غزو et حركة et cela s'explique facilement. Considérons, en effet, un groupe de meharistes avant qu'il ait effectué son coup, il est حارك « en mouvement » vers le but qu'il se propose et on le désignera sous le nom de حركة. Au retour, quand il emmène ses prises il est غازي « ramenant du butin » c'est donc un غزو¹.

En tout état de cause le mot حركة indique à la fois une expédition plus forte et plus nettement guerrière que les

1. Le dictionnaire de Kasimirski n'indique pas ce sens, mais c'est celui que nous avons cru pouvoir dégager des nombreux exemples qu'il nous a été donné d'étudier.

mots *غزو* et *جيش*. Chacun de ces coups de main attire des représailles du même genre de la part des tribus qui en sont victimes, et c'est en cela que consiste l'état d'hostilité *الشينة, العداوة*.

Supposons maintenant qu'un *غزو* se dispose à partir de chez les Beni Guil, par exemple, pour opérer contre les Aït Khebbach de Taouz, ces derniers ont de grandes chances d'être prévenus à l'avance, soit par un espion ou un transfuge *بياع* qu'ils ont chez les Beni-Guil, soit par des bergers ou des chasseurs qui auront relevé les traces du *ghezou* dans son trajet. Cet avertissement est appelé *نذارة*, et celui qui le donne est le *نذار*. L'expression *جاتنا النذيرة* signifie, par elle-même : Nous avons reçu avis de nous tenir sur nos gardes.

Pour en revenir à notre exemple, les Aït Khebbach, prévenus prendront des mesures de précaution; ils rassembleront leurs troupeaux dispersés, augmenteront le nombre des gens commis à leur garde et placeront au loin, en des points favorables, les vedettes (*شوب*) chargées de donner l'éveil. Si, malgré ces précautions le *غزو* parvient à enlever les chameaux par surprise, l'un des bergers échappés ou l'une des vedettes accourra aussitôt dans les campements Aït Khebbach, en poussant de toutes ses forces le cri *ويكويك*¹. Ce cri est immédiatement répété de proche en proche par tous ceux qui l'entendent, et aussitôt chacun s'arme en hâte et se porte à un point de rassemblement convenu d'avance. Là on apprend ce qui vient d'arriver et l'on décide de la conduite à tenir qui est, en pareil cas, de poursuivre les ravisseurs. S'ils ont fait leur coup très peu de temps avant le *ويكويك*, le départ à la pour-

1. Ce cri d'alerte *ويكويك* n'est pas spécial aux Aït Khebbach mais, d'une façon générale, à toutes les tribus de la région du Guir et du Ta-filalet. Nous avons eu l'occasion de l'entendre, répété par des centaines de voix ce qui est d'un effet très saisissant, beaucoup plus impressionnant que nos sonneries en pareilles circonstances.

suite a lieu aussitôt du point de rassemblement, sans même prendre de vivres pour la route. C'est la *جزعة* et l'on dira : *جزعوا ايت خباش*, les Aït Khebbach sont partis à la poursuite.

S'ils rejoignent le *غزو*, la *جزعة* devient *لحيقة*, on dira alors : *جزعوا ولحقوا*, ils sont partis à la poursuite et ont rejoint; ou encore : *لحقت الliche*, les poursuivants ont rejoint.

Le mot *جزعة* désigne donc la troupe qui poursuit, tandis que le mot *لحيقة* semblerait impliquer que cette même troupe a rejoint ceux qu'elle poursuivait. La *جزعة* désigne aussi la troupe qui sort en masse, en tumulte, pour se précipiter à l'attaque.

Si la *لحيقة* en question arrive à écraser le ghezou et à reprendre les chameaux enlevés on dira par exemple : *ردّوا ايت خباش ابلهم*, les Aït Khebbach ont repris leurs chameaux. Le verbe *ردّ* a donc le sens de « rendre » et celui de « recouvrer ».

Enfin, si le ghezou battu a un retour offensif, qu'il revienne en arrière et cherche à enlever une deuxième fois les prises, tout cela s'exprimera par le verbe *رجعش*, ou *رشش*, et l'on dira *رجعشوا بنى جيل*, etc. Dans son sens le plus général, ce terme signifie que l'on entreprend une deuxième expédition étant déjà sur la route du retour, et sans que l'objectif soit forcément le même que la première fois.

Ces expéditions et coups de main réciproques, constituent ainsi que nous l'avons dit plus haut, l'état de guerre. Mais, en temps de paix, il peut se produire, de tribu à tribu ou de fraction à fraction, des incidents qui, tout en ayant un certain caractère de violence, ne sont pas néanmoins considérés comme *casus belli*, mais comme un simple moyen de se faire justice.

Supposons qu'un homme des Douï Menia trouve au pâturage trois chameaux égarés. Il les prend sans savoir à qui ils sont; un temps fort long s'écoule, si bien qu'il les con-

sidère comme siens et leur applique ses marques personnelles. Un beau jour, un homme des Ouled Djerir vient les lui réclamer comme lui appartenant. Le Meniaï refuse de les lui rendre et le renvoie les mains vides, que va faire le Djeriri? Il attendra le passage, à proximité de son douar, d'une caravane où se trouvent des chameaux au ravisseur ou à ses parents, arrêtera la caravane, y choisira trois chameaux, les emmènera et déclarera qu'il est prêt à les rendre à un tel (le ravisseur) dès que ce dernier lui rendra les siens. A défaut de chameaux il saisira ainsi des moutons, un cheval, un fusil, ce qu'il trouvera. Cela se passe généralement sans que la poudre parle, l'opérateur s'arrangeant pour mettre tous les atouts dans son jeu; au surplus ce procédé est partout admis comme légal. C'est ce que l'on désigne sous le nom de غارة. La racine غار, fut. يغير n'est guère employée que dans ce sens, avec على de la personne.

La غارة peut avoir lieu, en outre, à l'occasion d'une dette niée par le débiteur, ou pour forcer un tiers à tenir ses engagements, etc. Enfin elle peut être employée par toute une fraction à l'égard d'une autre fraction pour l'obliger, par exemple, à des règlements de comptes, sans recourir à la guerre. Celui qui a exercé la غارة est dit مكاب, il a pris des gages, des garanties; on entend dire fréquemment : رانا مكابين ذوي بلان فبي آلي نسالوهم, ce qui peut se traduire : Nous avons pris des gages contre les Douï Flane pour garantir ce qu'ils nous doivent.

3° Relations de tribu à tribu.

Demandons maintenant à un informateur quelles sont les relations entre Ouled En Naceur et Aït Izdeg, par exemple : كدائر الحال بين اولاد الناصرويين ايت ازدك. Il nous répondra selon les cas : راهم لا باس, ils ne sont

pas mal; ما بيناتهم شينة, ils n'ont rien à se reprocher; راهم, راهم على عهد الله, ils sont en paix et alliance; على الخير والعهد, ils sont alliés devant Dieu, ou autres formules analogues si les deux tribus considérées sont en bonnes relations. Si, au contraire, elles sont mal ensemble, l'informateur dira : بينهم الوكل, راهم متشائنين, ils sont en mauvais termes; راهم متعاديين, il y a entre eux du pillage et du vol; والوخص, راهم في العداوة, بيناتهم الشينة, ils sont en état d'hostilité; ils ont des choses à se reprocher, etc.

L'état d'hostilité ne peut durer éternellement; il arrive un moment où les deux partis sont aussi éprouvés l'un que l'autre par leurs coups de main réciproques. D'autres fois c'est un danger ou un but commun qui les rapprochera, mais comment se fera ce rapprochement?

Il se fera par des négociations entre les plénipotentiaires des deux tribus qui se réuniront et débattront les conditions de la paix. Je suppose, pour continuer l'exemple cité plus haut, que les Ouled En Naceur prennent l'initiative des premières démarches. Après avoir taté le terrain, ils enverront une ambassade ميعاد (plur. مواعيد) aux Aït Izdeg. Cette ambassade s'entendra avec celle des Aït Izdeg. Les gens aptes à figurer dans un *miad* اصحاب ميعاد, ou موالين ميعاد, sont les deux ou trois notables les plus influents de chaque fraction de la tribu, الخيام الكبار, les grandes tentes.

Qui dit influent dit en même temps aisé, courageux, beau parleur. Un ميعاد, qui se respecte se présente à cheval ou à mehari et les اصحاب الميعاد se vêtent de leur mieux.

Dès son arrivée, le ميعاد des Ouled En Naceur est reçu par celui des Aït Izdeg qui l'accueille de la formule habi-

1. Les mots خيمة كبيرة sont devenus un véritable qualificatif sans qu'on ait besoin de les faire précéder de l'un des mots صاحب, ولد, ou مولى. On les emploie comme équivalents de noble, de généreux, de riche et ils restent presque toujours invariables. On dit couramment المحكام خيمة كبيرة, فلان خيمة كبيرة etc.

tuelle : مرحباً بكم وسهلاً, soyez les bienvenus (familiarité et aisance à vous). À partir de ce moment l'hospitalité leur est acquise à eux et à leurs montures, pour la durée des pourparlers.

On peut arriver à entente de deux manières principalement, selon qu'il y a restitution des prises ou qu'il n'en est pas question.

I. — Dans le premier cas les مواعيد commenceront par se lancer dans une discussion, pour arriver à déterminer laquelle des deux tribus en cause a eu le plus à souffrir et doit être indemnisée, de même que, dans les préliminaires d'un duel, on discute sur l'attribution de la qualité d'offensé. On fait alors la balance des pertes de part et d'autre, et celle des deux tribus qui a fait le plus de butin s'engage à remettre à l'autre l'excédent des prises. Les représentants de la tribu la plus lésée diront donc pour mettre les choses au point : حنا الميكولين و انتما الواكسين, c'est nous qui sommes mangés et c'est vous qui nous avez mangés ; ou encore : حنا الميخوضيين و انتما الواخضيين, c'est nous qui sommes dépouillés et c'est vous qui nous avez dépouillés.

La restitution ou compensation (المردّ) devient souvent fort embrouillée, car il arrive que la tribu ميكولة est précisément celle qui a tué le plus d'hommes à l'autre. Elle devra donc la *dia* pour l'excédent des hommes qu'elle a tués. On entend souvent résumer en deux mots la situation de deux tribus au point de vue des compensations qu'elles se doivent. C'est ainsi qu'un Djeriri, par exemple dirait en parlant des Beni Guil : حنا اولاد جريرو نسالوهم كلابل و الغنم وهما : يسالونا الموت (يسالونا الروح, يسالونا الدية) nous, Ouled Djerir, nous leur réclamons (ils nous doivent) des chameaux et des moutons, et eux nous réclament (nous leur devons) des morts (ou des âmes, ou la *dia*, etc.).

La *dia* est presque toujours fixée d'avance entre deux tribus, à un taux invariable par homme, en vertu d'une convention traditionnelle.

Après avoir fixé un délai *ميّجال*, ou *تّجال*, pour le paiement des *dia* et la restitution des prises, la paix est cimentée et consacrée par l'engagement réciproque que prennent les membres de deux *موايد*, de faire respecter le pacte ; puis ils se réunissent en un grand festin. On dira alors : *ذوي بلان داروا الخير مع ذوي بلان بالعوض*, les Douï Flane ont fait la paix avec les Douï Flane par compensations.

II. — Dans le second cas, après la discussion préliminaire, les *موايد* constatent que les pertes en hommes et troupeaux se compensent à peu près ; on décide alors qu'il n'y a pas lieu à restitution et l'on « enterre » les revendications des deux partis. A cet effet, on creuse en terre un petit trou où l'on place de la poudre et des brindilles de jujubier, puis on referme le trou. Après quoi la *fatiha* est lue aux assistants qui l'écoutent en rapprochant leurs mains les paumes en haut, puis se réunissent en *diffa*. On dira alors : *تنافروا ذوي بلان وهدموا ردموا وداروا الخير ورجدوا المعروف*, les Douï Flane ont eu une entrevue avec les Douï Flane, ils ont démolé et enterré (leurs revendications réciproques), ont fait la paix et pris le *mârouf*. Cette prise du *mârouf* consiste précisément à écouter la *fatiha*. Il est à remarquer que les deux verbes *هدموا ردموا* arrivent à n'en former qu'un, pour ainsi dire, et sont employés sans la conjonction *و*.

Avant d'engager les pourparlers ou même après la conclusion de la paix, chacun des membres des deux *موايد* doit exposer de qui il tient mandat, et au nom de qui il s'engage, d'où les expressions : *عندي الكلبة من خوتي ومن* : *ذوي بلان*, j'ai mandat de mes frères et des Douï Flane. Dans cette phrase le mot *خوت* désigne tous les gens de la même fraction que celui qui parle, et les Douï Flane en question seraient des gens d'autres fractions, qui vivent avec la première. Ce cas est fréquent et l'on voit souvent, à la suite d'un crime ou d'un différend, une ou plusieurs

familles quitter leur groupe d'origine pour s'incorporer à un groupe voisin :

نتكلم على راسي و على من يتبعني, je parle en mon nom personnel et au nom de tous ceux qui me suivent (c'est-à-dire de tous ceux qui campent et transhument avec moi, de quelque origine qu'ils soient);

كل اخر يردد على خوته, chacun s'engage au nom de ses frères. Comme on le voit dans ce dernier exemple, le verbe رد, avec la particule على signifie « s'engager pour, se porter garant de... ». Aussi les membres du *miad* sont-ils fréquemment appelés الرقادة, les responsables.

Cela veut dire à la fois qu'ils doivent empêcher leurs mandants, sous leur responsabilité personnelle, de violer les clauses du pacte, et veiller à ce qu'il soit exécuté, par la partie adverse, dans tous les avantages qu'il peut procurer à ces mêmes mandants.

Anciennement, il était d'usage, après la conclusion de la paix, que les membres de deux *miad* fissent le simulacre d'échanger leurs lances.

Le مزرائى était en effet l'emblème de l'autorité capable de se faire respecter; de même que la *hasta*, chez les Romains, symbolisait la propriété quiritaire solidement établie et défendue. De là est venue l'expression de تبعاطرو المزاريف, ils ont échangé leurs lances, qui caractérise l'engagement réciproque, pris par les membres des deux *miad*, de respecter le pacte conclu.

Plus tard, l'échange effectif porta sur les burnous, et lorsque le pacte n'était plus observé par l'une des parties contractantes, les رقادة de l'autre partie exposaient et promenaient dans leur tribu les burnous à eux confiés, ce qui était le signal de la guerre. Cet usage paraît être encore en vigueur chez certaines tribus de la confédération des Aït Atta (Beraber).

Avant de se séparer, les deux *miad* qui viennent de faire la paix désignent chacun deux ou trois de leurs membres

les plus influents, et leur donnent pleins pouvoirs pour représenter à eux seuls tout le *miad* au cours de prochaines réunions, s'il y a lieu. Ces mandataires sont alors appelés المزاريث, les lances, de telle ou telle tribu, c'est-à-dire les plénipotentiaires. Les expressions de ربدوا و تعاطوا المزاريث n'en ont pas moins subsisté.

Le mot مزرائ a donné naissance à un grand nombre d'expressions, outre celles citées plus haut. C'est ainsi que, pour dire que telle tribu tient bien ses engagements, agit avec loyauté, n'use point de trahison, on dira : مزرائهم وافي, ou مزرائهم صحيح, ou مزرائ ذوي بلان وافي, etc.

Si l'on veut exprimer, au contraire, le peu de foi que l'on peut avoir en une tribu, son manque de loyauté, l'anarchie qui règne en son sein, on dira : مزرائهم طايح, مزرائهم باسد, etc.

Dans les restitutions de prises en vue de la paix, il arrive fréquemment que la tribu restituante conserve une faible partie de ses prises, c'est là ce qu'on appelle حَق المزاريث, le droit des responsables.

L'individu ou le groupe lésé par l'inobservance d'un pacte, va trouver les représentants de la tribu fautive et leur dit, comme entrée en matière : أَرُوا لَنَا مَزْرَائَكُمْ, montrez-nous votre lance, c'est-à-dire montrez-nous si vous saurez imposer votre autorité et faire respecter le pacte par vos gens.

Un fugitif, un homme qui vient de commettre quelque méfait, peut se réfugier auprès d'un notable influent et se placer sous sa protection effective en lui disant : هَانِي مِي مَزْرَائِكَ, je suis dans (sous la protection de) ta lance; à quoi le notable répond, s'il est prêt à donner sa protection : هَانِي وَثِيقَتِي, je suis debout (pour te protéger). Ces coutumes sont surtout en vigueur chez les Beraber, plus attachés aux mœurs traditionnelles et souvent plus loyaux que les Arabes¹.

1. Voir à ce sujet les deux récits rapportés à la fin de ce travail.

4° Rupture des négociations.

Il peut arriver qu'un malentendu ou un désaccord sur un point fondamental survienne au cours de la discussion et empêche totalement les négociations d'aboutir. Dans ce cas elles sont rompues et les *مواعيد* se séparent en se menaçant de la guerre. Toutefois il est d'usage de laisser aux membres du *miad* qui reçoit l'hospitalité, le temps de rentrer chez lui sans l'inquiéter. Quelquefois, quand les esprits sont très montés, on en prévient le *miad* qui reçoit l'hospitalité. Ex. : *اليوم باتوا في الامان ولايتي غدوة ما تلموا الا انفسكم*, aujourd'hui passez la nuit en paix, mais demain, ne blâmez que vous-mêmes (de ce qui pourrait vous arriver si vous restiez parmi nous).

Il est extrêmement rare qu'un *miad* recevant l'hospitalité dans une tribu soit victime d'une trahison, car la tribu qui agirait ainsi serait perdue de réputation et ne pourrait plus traiter en toute confiance avec ses voisins. On dirait d'elle : *ذوي بلان معورطين ما تلى ما يندار معهم*, les Douï Flane sont des gens sans foi et il n'y a plus rien à faire avec eux.

Le *تعوريط* ou *عوريط*, la félonie, est une chose dont chacun se défend avec énergie et l'on flétrit pour longtemps ceux qui s'en rendent coupables ; il faut des années pour effacer la mauvaise impression qu'un acte de ce genre produirait dans toutes les tribus avoisinantes, car elles en parleraient longtemps.

Autres rôles des *مواعيد*.

Les *مواعيد* n'interviennent pas seulement pour la conclusion de la paix, ils sont les porte-paroles, les parlementaires des tribus dans toutes les circonstances graves. Si, par exemple, une tribu subissait une série de revers successifs (troupeaux enlevés par l'ennemi, sécheresse anéantissant les récoltes, épidémies, épizooties, etc.), elle ne

manquerait pas d'attribuer cela à la malédiction de quelque marabout vénéré (عليها دعاء الشيخ بلان), et lui enverrait aussitôt son *miad* avec des offrandes de toutes sortes pour se le concilier.

Qu'un *djich* d'une tribu amie, dont le مزراق ne serait pas très وافو, vienne enlever des troupeaux chez des alliés sans déclaration de guerre, le *miad* de ces derniers viendra demander la restitution des prises et, au besoin, déclarer la guerre, etc.

5° Relations des particuliers avec les tribus ou les ksour.

Dans un pays aussi guerrier que le Sud oranais, il serait impossible aux commerçants isolés et aux voyageurs, de se déplacer ou d'aller se fixer momentanément en un point donné, s'ils n'avaient un moyen de se procurer quelques garanties de sécurité.

Ce moyen consiste en ceci : avant de s'engager sur le territoire d'une tribu ou de s'approcher d'un ksar, le voyageur ou commerçant isolé envoie prévenir l'homme le plus influent, le cheikh de la région, qu'il se place sous sa protection. L'émissaire dit au cheikh : بلان ذبح عليك, un tel te sacrifie une victime; à quoi le cheikh répond s'il accepte la ذبيحة par les mots : هانى ربدته في راسي, je le protège sur ma tête (mot à mot : je le porte dans ma tête), ou encore : راسي يقابل, ma tête répond de lui. Souvent même il remet à l'émissaire son poignard, le bâton qu'il porte habituellement, ou tout autre objet bien connu pour lui appartenir et qui constituera un passeport. Muni de ce talisman, le ذابح peut traverser le pays, et si jamais il était arrêté par une bande de voleurs, il le leur présenterait en disant : ها جنوي بلان, voici le poignard d'un tel; ou plus

généralement : *ها مزرائ بلان*, voici le *mezrag* (la garantie) d'un tel.

La *ذبيحة* est gratuite pour les amis, les personnages recommandés, etc., mais, pour tous les étrangers, elle implique le plus souvent une rémunération du *ذابح*, ou *مذبوح عليه*. C'est en vertu de la *ذبيحة* que tant de Juifs peuvent circuler avec leurs marchandises, aller sur les marchés où ils sont tolérés, se fixer dans un *ksar* et obtenir une protection effective. Cette *ذبيحة* fait d'eux les clients, les protégés de celui à qui ils l'offrent; du moment où elle est faite, ils sont *في ذمته*, sous sa responsabilité; d'où l'expression *اهل الذمة*, les protégés, pour désigner les Juifs, et le terme *ذمي*, qui est devenu synonyme de Juif. Inutile de dire que, pour eux, la *ذبيحة* n'est jamais gratuite, elle constitue même une jolie source de revenus pour leurs *سياد*, leurs maîtres.

La *ذبيحة* offre aussi au criminel un moyen d'échapper à la vengeance des parents de la victime.

Elle peut être pratiquée par tout un groupe, même une tribu entière pour solliciter la protection d'une autre tribu. Dans ce cas la tribu *ذابحة* paye une redevance annuelle ou *مذبوح عليها*, à la tribu protectrice *ناية*.

A l'origine le sacrifice avait lieu effectivement. Dans le cas du criminel qui désire échapper aux poursuites, par exemple, cet individu se rendait en cachette à la porte ou devant la tente du cheikh dont il sollicitait la protection et égorgeait un mouton sur le seuil. Une fois ce rite accompli la protection ne pouvait lui être refusée sous aucun prétexte, eût-il tué le propre frère de celui à qui il venait s'adresser. Peu à peu cet usage s'est modifié, la *ذبيحة* est devenue fictive, mais les expressions *عليك*, *ذبحت*, etc., ont subsisté.

A côté de ce système de protection, gratuite en théorie, il y a le système de la *زطاطة* qui implique la perception d'une

taxe. Le système de la *طابة* revêt principalement deux aspects :

1^{er} cas. Les percepteurs s'engagent simplement à s'abstenir de toute entreprise contre celui qui acquitte la taxe, mais sans lui assurer de protection efficace contre les tiers. C'est ainsi que les Beraber Aït Khebbach percevaient de lourdes redevances annuelles ou *طابة*, sur les zaouia de Kerzaz, Kenadsa, etc. Moyennant cette redevance ils s'abstenaient pour un an de toucher aux troupeaux de ces zaouia ou à leurs caravanes, mais sans leur assurer aucune protection contre les tiers.

2^o cas. Le paiement de la *ztata* implique une protection effective, non seulement dans la tribu perceptrice, mais même contre des tiers. Tel est le cas pour toutes les caravanes qui circulent entre les marchés du Tafilalet et Fez et Merrakech, par exemple. La *ztata* est alors une véritable taxe, fixée à tant par bête de somme, variable selon que la bête est chargée ou non et selon la nature du chargement. La tribu perceptrice fournit alors une escorte de quelques hommes armés, qui accompagnent et défendent la caravane jusqu'à un point déterminé d'avance. Les hommes de cette escorte se nomment *طابا*.

Quelquesfois la *طابة* donne lieu à des véritables traités à forfait pour un an. C'est le cas des grands commerçants de Bou Aam (district de l'Oued Ifli, Tafilalet) qui entretiennent des relations constantes avec Fez et Merrakech. Ils préfèrent traiter pour un an, en payant une somme fixe aux tribus perceptrices, plutôt que de payer la *طابة* pour chacune de leurs caravanes.

CHAPITRE V

Textes.

DEUX RÉCITS EN ARABE VULGAIRE

Les deux textes que nous donnons ci-après ont été pris sous la dictée d'un nomade des Ouled Djerir. Nous les reproduisons aussi fidèlement que possible pour conserver leur physionomie particulière.

I

انا غادي مع المحجّ أن تلتّيت
مع واحد الطبل بربري بعوده

قال لي يا الله نبطرك
مشيت معه حتى خرجنا على
المحجّ شوية وخطوب لي سلهامي
من فوف كتمبي

وطلعت للفصر متاع اسرير
وصلت للباب سولت على الشيخ
ورّاوة لي مشيت ليه وتباهمت
معه على بال الخاين

خرج عمّايا من الفصر وجابني
لجماعة خلطنا عليها قال ليهم هذا

Je marchais en suivant la route lorsque je rencontrai un jeune homme des Bera-ber avec son cheval.

Il me dit : Je t'offre à déjeuner. Je marchai avec lui, nous quittâmes la route (nous en éloignant) quelque peu, lors qu'il enleva mon bur-nous de sur mon épaule.

Je montai au ksar d'Asrir, j'arrivai à la porte, m'enquis du cheikh et on me le mon-tra.

J'allai à lui et m'expliquai avec lui au sujet du voleur.

Il sortit avec moi du ksar, m'emmena vers la djemâa et nous arrivâmes auprès d'elle.

اليشير فلعوا لَه سلهامَه ولايتنى
وقعت لِه هاتوا سلهامَه

قالها لِهَم نوبتَيْن وما دواوا
معه ولو غير ساكتين يشوفوا ييد

حتى تحدر للارض رعد منها حجرة
و دجل عليها حاشاكت قال لِهَم
ها عوريطكم

و دجل نوبة اخرى اِلَى اِنْ
ناضوا نوضة واحدة و قالوا لِه الله
يهديك الله يهديك اصبر علينا
شوية

ولا باش يصبر حتى فلع سلهام
جديد لواحد منهم عطاه لى و قال
لِى سِر اِلَى الجامع وتبفى ثم
حتان يجيبوا لك سلهامك و اَلِى
يجيبه لك تعطيه هذا

و مشيت للجامع ما عطيت ييد
لا ساعة حتى جابوا لى سلهامى

Il (le cheikh) leur dit (aux membres de la djemâa) « On a volé son burnous à cet enfant, mais je me suis levé pour lui (faire rendre justice). Apportez-nous son burnous. »

Il leur répéta ces paroles à deux reprises mais ces gens n'y firent aucune réponse, se bornant à le regarder en silence.

Cependant (le cheikh) se baissa vers la terre, en prit une pierre, cracha dessus, sauf votre respect, et dit (aux membres de la djemâa) « Voici votre félonie ».

Puis il cracha une seconde fois, aussitôt tous (les membres de la djemâa) se levèrent en même temps et lui dirent : « Que Dieu te dirige ! Que Dieu te dirige ! patiente un instant ! »

Mais il ne voulut pas patienter, enleva un burnous neuf à l'un (de ses interlocuteurs), me le donna et me dit : « Vas à la mosquée et tu y resteras jusqu'à ce que l'on t'apporte ton burnous. Tu remettras celui-ci à l'homme qui te donnera le tien ».

Je me rendis à la mosquée et je n'y étais que depuis un instant lorsqu'on m'apporta mon burnous.

فعدت ثم ثلث آيام او
اربع آيام وصافطني الشيخ
في وسط قافلة كبيرة الى تافلاط
بتنا فزنة وبتنا العيشورية وبتنا
الجروف ومن ثم لبو عام

Je restai là trois jours ou quatre jours, puis le cheikh m'envoya au Tafilalet au milieu d'une grande caravane. Nous fîmes étape à Fezna, à El Aïchourïa, à El Djorf et de ce point à Bou Aam.

II

إلى يسكون رابد لك شى
بربرى على القافلة وتتكلم في
هذه القافلة [وكيديروها اولاد
الحرام خير الله نوبات] ترجع له
وتقول له

أرى مزارفت رفوف فيه هانى
مشيت في امان الله واتكلت

اذا كان الرقاد صحيح واتكلت
فوف جهدة يدير هدمة في رفبة
عودة و يدور على دواوير خوته يفرل
لهم مزارافي اتكل

و الدوار التي يخط عليه ينزل

Si un homme des Beraber s'est porté garant (pour la sécurité) de votre caravane et que cette caravane vous soit enlevée (c'est là une chose que les canailles font souvent), il vous faut retourner auprès du responsable et lui dire :

« Montre ton mezrag, fais-le respecter : je marchais dans la paix de Dieu et j'ai été dépouillé ».

Si le responsable est sincère et que vous ayez été dépouillé en dépit de lui, il met aussitôt au cou de son cheval une *hedma* (morceau de l'étoffe dont on fait les tentes) et il parcourt les douars de ses contribules en disant « Mon mezrag est violé! »

Dès qu'il arrive à un douar des cris s'y élèvent et l'on

فيه الزفى و يعزعو كاملين يركبوا
و التراريس يربدوا حد يدهم
ويجتمعو و يمشوا لهذا البخص
(يخذ) اللى كلا

و يثولوا لىهم كليتا عارنا و يردوا
لىهم الدبش و الزوايل الميخوضين
شع

ولا حتان يتقاتلوا ويموت فيهم
الميتات هذا باش يسلك صاحب
المزراف و ما يثولوا شى فلان عورط

والى ما دارشى هات يمشوا
يصورة يجيبوا اللوح على صورته
و يلبسوها كتان و صوب و يجيبوها
للسوف يثولوا هذه تصويرة فلان
نبغوا نظروها اليوم في السوف

الى عنده خوت يمنعوهم من
الوقوف يثولوا لىهم الله يعاوننا
فى اللى اتكل لىكم نعطوه من عندنا

part en masse; tous (ceux qui ont des chevaux) montent à cheval, les piétons prennent leurs fusils, puis ils se rassemblent et vont trouver la fraction qui a commis le vol.

Ils disent aux gens de cette fraction : « Vous avez consommé notre honte ». Aussitôt (la fraction coupable) restitue tous les objets et animaux volés (par elle).

Si elle refusait de le faire il faudrait en venir aux mains et que des gens soient tués de part et d'autre. C'est le seul moyen de se libérer pour l'homme au mezzag (qui a engagé sa garantie) s'il ne veut pas qu'on dise de lui : « Un tel a failli à ses engagements ».

Si l'homme au mezzag n'agit pas ainsi on va faire son effigie : on dispose des planches à son image, on les revêt d'étoffes de coton et de laine, puis on porte (ce mannequin) au marché en disant : « Ceci est le portrait d'un tel, nous voulons l'exposer aujourd'hui au marché ».

S'il a des parents (soucieux de son honneur), ils empêchent (les opérateurs) d'ériger l'effigie (au marché) en leur disant : « Que Dieu nous aide

و ما تظهرواشى التصويرة

pour (retrouver) ce qui vous a été volé ! Nous vous le donnerons de nos biens propres, mais n'exposez pas l'effigie ».

والى ما عنده خوت يبينوها و
يتلمدوا المواشن والبز يضربوها
بالحجر و يدبلوا عليها و يقولوا جلان
معورط

Si, au contraire, l'homme au mezzrag n'a pas de parents (soucieux de son honneur), on produit son effigie, les jeunes gens et les enfants se rassemblent autour d'elle, lui jettent des pierres, crachent dessus et disent : « Un tel est félon ».

والى تصور تبفى الميورة لاوлад
اولادة ما عاد احد يتيف فيهم
ويقولوا لهم هذوا اولاد المصور

L'homme qui a été exposé en effigie (est déshonoré) et son déshonneur s'étend jusqu'aux enfants de ses enfants. Plus personne n'a confiance en eux et (on se les montre) en disant d'eux : « Ce sont les enfants de l'exposé ?

مشتد هذا الشى عندهم ياسر ياسر
عندهم هذا شى كبير رفع

Cette coutume est très rigoureuse chez les Beraber et ils y attachent la plus grande importance.

Vocabulaire Arabe-Français¹.

1

أب père, ce mot est usité sous la forme بو (آبو), pluriel آبوات; بوا mon père, بواك ton père..., بواهم leur père.

— يا الحُكَّام انْتُمَا آبَواتي ô chefs! vous êtes mes pères!

أبل 1° collectif : chameaux, أبْلهم عَوَّاي leurs chameaux sont épuisés (par la marche et les privations); 2° أبل, pl. أبال. — 1° Troupeau de chameaux comportant environ soixante bêtes; 2° troupeau de chameaux au pâturage (par opposition à وَسِيفَة).

أبو شَعر fusil à pierre.

1. Nous avons cru qu'il serait utile de donner ici un vocabulaire très succinct, portant presque uniquement sur les mots ou acceptions de mots spéciaux à l'extrême-sud oranais. C'est pourquoi nous nous sommes bornés, pour certaines racines, à donner les seules acceptions qui ne figurent pas dans les dictionnaires existants. On rencontrera aussi, dans ce vocabulaire, des mots isolés que nous n'avons point fait précéder de la racine dont ils dérivent, parce qu'elle n'offrait aucune particularité étant employée, dans la région qui nous occupe, comme dans le reste de l'Algérie.

Cette région a pour centre le Djebel Béchar et nos observations ont porté sur la langue parlée par les Douï Menia, les Ouled Djerir, les Beni Guil et les Ouled En-Nacer. Le domaine où elle est comprise est donc assez vaste, puisqu'il embrasse toutes les régions où transhument ces nomades, soit, pour les Beni Guil : depuis le Chott Tigri jusqu'à Aïn Chaïr, d'une part, et jusqu'aux ksour qui avoisinent Béchar au nord (Bou Kaïs El Ahmar, etc.), d'autre part; pour les Ouled En-Nacer le haut Guir et ses affluents de rive gauche; pour les Ouled Djerir : depuis le Figuig, la Zousfana et l'oued En-Namous supérieur jusqu'au sud du Tafilalet (Ed Daoura); enfin, pour les Douï Menia : partie de l'oued En-Namous, toute la Zousfana moyenne, le Guir moyen et le Tafilalet (district d'El Ghorfa).

أبو نادم pour ابن آدم. Cette expression s'emploie beaucoup dans le Sud Oranais pour désigner la femme ou les femmes : ميجوعة أبو نادمي ma femme est malade.

أبى vouloir (ce mot n'est employé qu'après une négation) : لا أبى شى (prononcez *lâbâch*) il n'a pas voulu.

أخذ f. يأخذ, 1° prendre; 2° enlever, s'emparer de, razzier, dépouiller; VIII° آتخذ être dépouillé, pillé, razzie (a. يتخض). — وخص pour أخذ (nom d'action de la I^{re}) action d'enlever, de razzier, pillage. — خاضى et واخص, 1° celui qui enlève, qui razzie; 2° celui qui, au règlement de comptes, se trouve avoir enlevé à son adversaire plus que ce dernier ne lui a enlevé. — واخصيننا ذوي بلان les Douï un tel nous ont razzie; ou : les Douï un tel nous ont pris plus que nous ne leur avons pris nous-mêmes. — مأخوذ pour ميخوض, 1° dépouillé, pillé; 2° celui qui, au règlement de comptes se trouve avoir enlevé à son adversaire moins que ce dernier ne lui a enlevé.

إذا si (avec sens conditionnel).

أسف V° تأسف être attristé, peiné, douloureusement impressionné par (avec من de la cause).

أشكال pour أشحال combien? combien de? avec من de l'objet dénombré.

أكل f. يأكل, 1° manger; 2° dépouiller, spolier; 3° enlever, piller, razzier; II° وگل faire manger; VIII° آتكل f. يتكل, 1° être spolié, dépouillé; 2° être dépouillé, pillé, razzie (de vive force). — أكل pour وگل, 1° spoliation, action de spolier; 2° action de piller, d'enlever de vive force. — وگال gros mangeur, glouton, qui a l'habitude de manger beaucoup. — واكل et كالي, pour آكل, 1° spo-

liateur; 2° celui qui dépouille et enlève de vive force; 3° celui qui, au règlement de comptes, se trouve avoir enlevé à son adversaire plus que ce dernier ne lui a enlevé (comp. *أَخَذَ* sous *وَاحْضَ*). — *مَأْكُول* pour *مَيْكُول*, 1° spolié, victime d'une spoliation; 2° razzîé, dépouillé de vive force; 3° celui qui, au règlement de comptes, se trouve avoir enlevé à son adversaire moins que ce dernier ne lui a enlevé (comp. *أَخَذَ* sous *مَيْخُوضَ*).

أَلَّا si ce n'est, sauf, excepté; *أَلَّا* *لَ*..... et *أَلَّا* *كَيْفَى* à l'instant même, il n'y a qu'un moment.

إِلَى, 1° vers, dans la direction de, à, jusqu'à; *إِلَى* *أَنْ* ou *إِلَى* *إِنْ* (*ilāin*) jusqu'à ce que, jusqu'au moment où, lorsque, voilà que; *إِلَى* *غَنَى* *شَى* ou *إِلَى* *غَنَى* *شَى* (*laghenach* ou *laghena*) dans le cas où, si toutefois, il pourrait se faire que; 2° déformation de *إِذَا* (voyez ce mot).

أَمَّنْ, 1° croire, ajouter foi; 2° avoir confiance dans. quelqu'un (V^e ou VIII^e irrégulière?); *أَتَّامَنَ*, f. *يَتَّامَنُ* être digne de foi, de confiance; *بَلَّانَ* *مَا يَتَّامَنُ شَى* il ne faut pas avoir confiance en un tel; X^e considérer digne de foi, de confiance. — *أَمَان* paix, sécurité, confiance; *طَلَبَ* *لَا مَان*, 1° demander la paix (avec toutes les garanties qu'elle comporte); 2° se rendre à merci. — *أَمِين* de toute confiance, de tout repos (homme).

أَنْ jusqu'à ce que; *تَنْآنَى* *أَنْ* *نَجَى* attends-moi jusqu'à ce que je revienne; *إِلَى* *إِنْ* et *إِلَى* *أَنْ* (*ilāin*), même sens (voy. *إِلَى*). (*حَتَّى* *أَنْ*), même sens.

أَنْتِ, même; particule explétive, le plus souvent elle signifie: je crois, je suppose, je me figure (c'est peut-être une déformation de *ظَنَيْتَ*?).

أَهْل, 1° « famille » et plus spécialement « la femme, l'épouse; 2° *هَلْ* hommes, gens, habitants.

إيالك, 1° n'est-ce pas, n'est-il pas vrai, vous savez bien que.

اين ou; واين où, à quel endroit; باين (pour اين) où, dans quelle chose.

ب

باس mal; لا باس pas mal (état de santé, relations, situation de fortune, etc.). — بلان لا باس عليه un tel est bien, en bonne santé, en bonne situation de fortune, de physique agréable, etc.

برد avoir froid, être pris de froid; II°, 1° faire refroidir; 2° limer; 3° (avec le mot ثلب et un pronom affixe) s'apaiser, se soulager (en disant ce que l'on avait sur le cœur ou en faisant ce que l'on désirait); بردت ثلبي j'ai apaisé (assouvi) ma passion pour elle. — برد, 1° fraîcheur, froid; 2° vent (chaud ou froid); 3° refroidissement et maux que les Arabes lui attribuent, tels que : blennorrhagie, frigidité, impuissance, sciatique, douleurs, etc. — مبرد lime. — برّاد et برّادة théière.

برهوش chien né du croisement d'un slougui et d'une chienne de garde ordinaire, ou d'un slougui et de toute autre chienne (et inversement).

بَرّ les enfants, la marmaille.

بساطة, pl. بسايط, 1° natte en feuilles de palmier tressées formant tapis; 2° sac en feuilles de palmier tressées dans lequel on transporte les dattes de l'espèce dite بَقْوَص. Chacun de ces sacs contient environ soixante-quinze kilos de dattes, et deux d'entre eux composent la charge moyenne d'un chameau.

بِاصور, pl. براصر, palanquin (porté par un chameau) dans lequel se tiennent les femmes pendant la migration.

باض f. i., IX° irr. بياض, f. يبيض blanchir, devenir blanc.

— مَبْيَضَّة, 1° copie, expédition; 2° modèle (de lettre, de rédaction, etc.). Ce mot signifie la (feuille) blanchie; c'est un euphémisme, pour ne pas dire la noircie.

(Comparer مَسْوَدَّة.)

بَغَى, f. i., 1° vouloir, être résolu à; 2° aimer, estimer; 3° être sur le point de; بَغَى يَمُوت il a failli mourir. — بَاغِي, 1° qui veut, qui désire, qui se propose de; 2° qui aime, qui estime; 3° qui est sur le point de...

بَش et بَشْ, altérations pour جَبس plâtre.

بَقِيَ f. a., 1° rester, subsister; 2° être de reste, en surplus; بَقِيَّتُهُ عَلَى خَيْر, 1° laisser quelqu'un, le quitter; j'ai pris congé de lui (par la formule : reste en paix); 2° s'arrêter en route épuisé, tomber fourbu; بَقَّتْ لِي الْعُرْدَةُ ma jument est tombée d'épuisement; ٧° rester, subsister. — بَاقِي, 1° restant, qui reste; 2° excès, surplus; 3° (avec l'article) l'Éternel, l'un des noms de Dieu. — بَاقٍ épuisé, claqué, fourbu, à bout de forces (en parlant du chameau, du cheval, du mulet, etc., et quelquefois de l'homme).

بَلَعَ, 1° avaler; 2° nier, opposer un démenti, passer outre à une allégation fondée; ٢° fermer (une porte, la bouche, etc.). — مَبْلَع fermé.

بَالِي, 1° vieux, usé, râpé, usagé; 2° ancien, (antérieur en date).

بَاهَدَلَ bafouer, tourner en dérision. — تَبَاهَدَلَ action de bafouer, de tourner en dérision.

آب. Pour ce mot et ses composés, voir sous آب.

كُنْ بِبَالٍ 1° esprit, attention; رَدِّ بَالِكَ fais attention; كُنْ مَنِّي عَلَى بَالٍ ou مَنِّي عَلَى بَالِي je m'en souviens, je le savais; 2° sujet, objet (d'une visite, d'une démarche); جَيْتَكَ عَلَى

بال الدعوة التي صيغتلي عليها je viens vous trouver au sujet de l'affaire pour laquelle vous m'avez fait chercher; على بال اش جيت à quel sujet venez-vous? Quel est l'objet de votre visite?

بات f. a., passer la nuit; بيت 1^o faire passer la nuit (dans un endroit déterminé); 2^o héberger pour la nuit. — مبات, pl. مباتات, 1^o endroit où l'on passe la nuit; 2^o étape (en tant que durée de marche et en tant que point où l'on arrive pour passer la nuit).

باع f. i., 1^o vendre; 2^o trahir, vendre les secrets de ses amis, de son parti; III^e « saluer » avec ل de la personne saluée; VII^e se vendre, être susceptible de vente. — بيع vente. — بايع vendant, qui vend. — بياع traître, celui qui vend son parti.

ت

تحت adv., sous, au-dessous de, au pied de. — تحتى, pl. تحاة, inférieur, qui est en-dessous, en contre-bas.

تّراس, l'homme (par opposition à la femme); صحيح تّراس un homme vigoureux (ou loyal); 2^o piéton, fantassin (par opposition au cavalier); على حسب الجّرة ما يكونوا; لا تّرايس d'après les traces, il n'y aurait que des piétons. (A côté du pluriel تّرايس on trouve aussi un collectif تّريس). — تّريس. Voyez تّراس.

تساعية fusil modèle 86 (ainsi nommé parce que l'on peut le charger à 9 coups).

تفن être beau, embelli, orné.

ما تلى f. a., rester comme suprême ressource; ما تلى ما يندار il ne reste plus rien à faire, il n'y a plus d'espoir. — Ce verbe s'emploie sous une forme impersonnelle pour renforcer une négation : ما تلى نعى شى je ne

reviendrai plus du tout. — تالي qui est le dernier, le plus en arrière, le plus bas, qui suit; تالي الناس le dernier des hommes; التالين, 1^o les premiers hommes, nos pères; 2^o les postérieurs (d'un cheval, d'un mulet, etc.) par opposition à : الأولين les antérieurs.

ثَمارة peine, fatigue que l'on éprouve à faire un travail, ennui, chose qui contrarie vos efforts.

تَنَّى f. a., attendre, patienter; هُنا تَنِّنَاك je t'attends ici.

تَوَفَّ f. i. (déformation de وَفَى), avoir confiance en quelqu'un, avec فِي de la personne. — تَايَفَ qui a pleine confiance en quelqu'un, avec فِي de la personne.

تَمَّ f. i., II^e تَمَّيْمَ passer par, toucher, aller voir en passant : تَمَّيْمُنَا الْحَاسِي فِي الْذَهَابِ وَمَا تَمَّيْمُنَا شَيْ فِي الْإِيَابِ nous sommes passés au puits à l'aller et nous n'y sommes pas passés au retour.

ث

ثَمِيدَة, pl. ثَمَايد, endroit où a séjourné une flaque d'eau et où l'on peut encore trouver de l'eau en creusant.

ج

جَذَ pour جَذَبَ, 1^o tirer, traîner; 2^o avoir un effort d'épaule (cheval), une boiterie de l'épaule. — جَابِذَة effort d'épaule, boiterie de l'épaule (cheval). — مَجْبُودٌ qui a un effort d'épaule, qui boîtit de l'épaule (cheval).

جَبَّانَة, pl. جَبَابِن, grand récipient en faïence blanche enluminée avec couvercle, pour mettre les laitages.

جَحْبَى nier, renier, se dédire. — جَحْفَة, 1^o voir بِاصُور; 2^o dépression, cuvette (terme géographique).

جذب pour جذب, 1° n'offrir aucune ressource, être stérile; جذبت علينا البلاد عاد نرحلوا le pays ne nous offre plus aucune ressource (les pâturages sont épuisés), nous allons décamper; 2° (جذب). — مجذوب ravi, en extase; nom propre d'homme (avec l'article).

جَرَّ tirer, traîner. — جُرَّة trace, empreinte que laissent sur le sol les pieds des hommes et des animaux. — جَرَّارة poulie.

جبل se sauver, prendre la fuite en masse. — جبلة fuite en masse.

جلب attirer, procurer (rare); II° se cabrer, pointer (cheval). — جلابة surtout en laine blanche ou brune avec manches et capuchon. — تجليب action de se cabrer, cabrade (également تجلاب).

جاعة, 1° assemblée, réunion, groupe; 2° le conseil de chaque fraction, sous-fraction, ksar, etc. (Ce conseil se compose des notables et, d'une manière générale, de tous les hommes en état de porter les armes; il agite toutes les questions intéressant son groupe ou fraction).

جهر approfondir, creuser, déblayer (un puits); واينما تجهر partout où vous creuserez, vous trouverez de l'eau.

جـاب pourquoi m'en mêlerais-je? (c'est ton affaire); ما جابهم فيك cela ne les regarde pas, etc.

جاش f. i., II° جيش partir en petit groupe, généralement à pied, pour aller voler, sans objectif précis. — حيش, pl. جيوش, petite troupe, généralement à pied, qui vient voler dans une région, sans objectif précis. — جِيَّاش, pl. ة, qui prend part à des *djich* d'une façon habituelle.

ح

حس, 1° s'arrêter; 2° employé dans un sens absolu et sans

autres indications; ce mot signifie arriver à l'étape en pleine nuit, après le coucher du soleil et quel que soit le moment de la nuit; II^e arrêter, empêcher de marcher; 2^o arrêter, emprisonner; 3^o constituer *hobous*, frapper de *hobous*. — حُبَسَ, pl. احباس, bien *hobous* (donation perpétuelle des fruits, le fonds restant inaliénable). — حَبَسَ prison. — مَحْبُوس, pl. محابيس, prisonnier, emprisonné.

حَتَّان pour حتى ان jusqu'à ce que.

حَتَّى jusqu'à (distance ou temps), avec ل de la chose.

مَحَجَّجَ chemin, piste tracée à la longue par les pieds des bêtes de somme : هما فابضين المحجَّج Ils marchent sur la piste.

حَجِير, 1^o les bagages d'une caravane amoncelés autour du campement en manière de retranchement; 2^o endroit pierreux.

حَدَّ borner, délimiter; II^e, 1^o délimiter, assigner des limites; 2^o mettre aux fers, enchaîner; VII^e, être terminé, arriver au terme, au bout. — حَدَّ borne, terme, extrémité : واين حدّك بي هذا الغرب Jusqu'où êtes-vous allé dans l'Ouest? هذا حدّ الكلام Il n'y a plus rien à dire, à ajouter. — حَدَّاد forgeron, qui travaille le fer. — حَدَادَة et حَدَادَة frontière, limite, ligne de démarcation. — حَدِيد, 1^o fer; 2^o fers (pour attacher un prisonnier); 3^o armes à feu en général : جاوا عشرين تراس بمديدهم Vingt hommes sont venus avec leurs armes (fusils, pistolets, révolvers).

حَرَاطِن, pl. حرطين, Imaziren (herbères) noirs habitant les ksours de l'Extrême-Sud.

حَرَائِف, 1^o troupeau de chèvres; 2^o troupeau d'esclaves que l'on conduit ensemble (au marché ou en tout autre endroit).

حركت partir en expédition; II° remuer, secouer; V° se remuer, bouger, s'agiter. — حركة, 1° mouvement, action de bouger, de remuer; 2° expédition guerrière. La *harka* comporte en général, un grand nombre de guerriers : piétons, méharistes et cavaliers et elle a presque toujours un objectif bien déterminé; 3° contingents de guerriers, colonne expéditionnaire : بلان
نزل علينا بالحركة Un tel s'est installé chez nous avec ses contingents. — حارك, 1° en mouvement, en marche; 2° en expédition guerrière, en marche sur un point donné : راهم حاركين للساحل Ils sont en marche sur le Sahel, en expédition contre le Sahel.

حزم, II° ceinturer, sangler un cheval; V°, 1° se ceinturer, serrer sa ceinture; 2° par extension : s'apprêter, se préparer à faire une chose. — حزمة faisceau, paquet, fagot (tout ce qu'on réunit pour en former un seul paquet serré par une corde). — حزام sangle du cheval, du mulet de bât, etc. : زير الحزام serre la sangle. — حزامة ceinture en cuir ou en tresse plate de poils de chameaux, sans ornements ni broderies. — محزمة ceinture cartouchière avec bretelles et logements pour les cartouches, en cuir rouge généralement. — متحزم, 1° ceinturé, portant la حزامة ou la محزمة; 2° au figuré : qui est prêt, qui a pris ses dispositions pour.

حاسي, pl. حواصي, puits.

حظي f. i, 1° être sur ses gardes, se méfier, prendre des mesures pour se préserver d'un danger : احظوا روسكم gardez-vous! 2° avoir soin de, conserver; VII° être en bon état, engraisser. — حاطي qui se tient sur ses gardes. — مُحِطِي, 1° préservé; 2° en bon état, gras, bien en chair.

حَبَّاط pantalon ou culotte (généralement en indienne bleue avec broderies sous le genou).

حَقَّ a la vérité, en effet : حَقَّ الله le droit de Dieu, c'est-à-dire le serment ; من اين ما بغى شى يردلي ; حَقَّ الله متاعى يعطينى حَقَّ الله puisqu'il ne veut pas me restituer mon bien, qu'il prête serment (qu'il ne me doit rien).

ما يفصل بيننا لاَّ : حَلُوب (nom d'action de la I^e) serment : حَلُوب seul le serment décidera entre nous.

حَمَادَة plateau pierreux à sol très dur et avec affleurement de roches, presque sans eau et sans végétation sur des espaces considérables. (C'est à tort que l'on transcrit ce mot avec deux *m*.)

حمر, II^e, 1^o faire rougir, rendre rouge ; 2^o (en parlant du visage) rendre joyeux, content, satisfait : ما كان ما يحمر il n'y a pas de quoi être satisfait ; IX^e irrégulière : حار f. a., rougir, devenir rouge. — احمر, 1^o rouge ; 2^o bai (cheval, âne, chameau, etc.). — حمار, pl. حمير, 1^o âne ; 2^o au figuré : âne, brute, homme inintelligent dont on ne peut rien attendre. — حمار انير, conducteur d'ânes.

— باش حمار chef de caravane, celui qui en règle la marche et est responsable des charges.

جف avec على, crier après quelqu'un, gourmander. — اجف qui crie sans motif, qui s'emporte pour rien, fou.

— حمافى qui a l'habitude de crier après tout le monde.

حش faire un faux serment, parjurer ; II^e empêcher quelqu'un d'accomplir un serment promis, le faire manquer à sa parole.

حاز f. o., entrer en possession (peu usité à cette forme) ; VII^e être empêché, dans l'impossibilité de, être gêné, pressé par ses créanciers, ses ennemis, etc. — حوز circonscription territoriale, province, district. — محيوز gêné dans ses affaires, pressé par ses créanciers.

حاش f. o., II^e ramener les moutons au campement vers midi et traire les brebis sommairement. — محيش, 1^o le

moment où l'on ramène les moutons au campement vers midi; 2° le temps qui s'écoule entre le lever du soleil et ce moment : *بيننا وبينهم محيش* : Nous sommes séparés d'eux par un *mehich* (c'est-à-dire que, partant de chez nous au lever du soleil, on arriverait chez eux à l'heure où l'on ramène les moutons au campement, vers midi).

حاف f. o., entourer, embrasser (inusité). — *حَوَاف* pièce d'étoffe en batiste dont on s'entoure le visage et la tête (c'est le *حايك* du Tell et de l'Est).

حال f. c., II^e transporter d'un lieu à un autre, changer une chose de place; III^e avec la particule *في* « faire de pressantes instances auprès de quelqu'un, importuner ». — *حال*, 1^o état, condition dans laquelle on se trouve; 2^o temps, époque; 3^o temps, état de l'atmosphère : *اش حال من* combien de.... — *حول* la toute puissance divine : *لا حول ولا قوة الا بالله العظيم العالي* Il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu le Magnifique, le Très-Haut (formule que l'on prononce lorsqu'on est très étonné, stupéfait, terrifié). — *حولي*, pl. *حوالة*, longue couverture légère, rayée, sur laquelle on s'étend et que l'on replie sur soi pour dormir. — *حَاوِل* silence! Interjection que l'on prononce pour imposer silence à celui qui vous coupe la parole, ou pour faire taire un bavard.

حياة pour *حاجة*, chose, affaire.

حار f. i., 1^o être inquiet, surpris; 2^o inquiéter, s'occuper de quelqu'un (avec *بي* de la personne) : *انتبها الي* : c'est vous qui vous occupez de nous (c'est-à-dire à vous d'aviser à notre place); V^o être interdit, stupéfait, vivement impressionné. — *حايّر* inquiet, surpris. — *متحير* interdit, stupéfait, frappé de stupeur.

حَوَاف et *كسا*. *حايك*.

خ

خدع trahir, vendre ses amis, fournir des renseignements à l'ennemi. — خداعة trahison. — خدّاع, 1° traître; 2° qui est toujours faux, qui trahit habituellement ses amis.

خذا, voy. اخذ.

خصا, voy. اخذ.

خزن enfouir, emmagasiner, ensiloter les grains (nom d'action خزين). — خزانة grande tente de toile de forme conique ou cylindro-conique. — مخزن, 1° l'État, l'organisation administrative; 2° cavalerie à la solde du Gouvernement. — مخازني, pl. مخازنية, cavalier du Makhzen. — مخزون enfoui, ensiloté. — تخزن, 1° user de politique; 2° vouloir se faire passer pour *mekhazeni*.

خطر, 1° s'en aller, partir; 2° faire un voyage (généralement en caravane et dans un but commercial); V° faire des voyages fréquemment; VI° parier. — خطرة, 1° une fois; 2° chaque fois; 2° voyage (l'ensemble du voyage, aller et retour, en général). — خاطر, pl. خواطر, esprit, disposition du cœur ou de l'esprit. — خطّار, pl. خطّار, passant, voyageur: جانا الخبر على يد الخطّار La nouvelle nous est parvenue par les voyageurs. — خُطّارة puits dont on puise l'eau à l'aide d'une longue perche verticale pivotant sur un essieu horizontal et munie d'un contre-poids à son extrémité inférieure. Ce mot est souvent employé à la place du mot بُقّارة.

خطا, 1° arriver, parvenir; avec la particule لِ de l'endroit où l'on parvient; 2° rejoindre, arriver auprès de quelqu'un, avec على de la personne; II°, 1° mélanger, em-

brouiller; 2° exciter, provoquer des troubles dans une tribu ou un ksar, intriguer; III° fréquenter, avoir des relations (amicales, commerciales, etc.) avec...; V° se mêler, se mélanger; VI° se fréquenter, avoir des relations avec... — خَلَطَ espèce de dattes la plus ordinaire (Extrême-Sud oranais, Tafilalet). — تَخْلِيط mélange, action de mélanger, de troubler. — خِلَاط troubles, désordres (dans une tribu, un ksar, etc.). — خِلَاط fauteur de troubles, intrigant. — مَخَالِطَة fréquentation, relations (commerciales, etc.).

تَخْلِبُهَا مِنْكَ, 1° remplacer; 2° prendre sa revanche : je prendrai ma revanche sur toi de ce que tu m'as fait; 3° rendre : الله يَخْلِبُ عَلَيْكَ Dieu vous le rendra; II° laisser; III° faire le contraire de ce qu'on vous dit, ne pas se conformer à des prescriptions reçues; V° rester en arrière; VI° se contredire, diverger. — مَخَالِبُ groupe de tentes qu'une tribu laisse à la garde d'une partie de ses troupeaux lorsqu'elle ne les emmène pas tous en transhumant (d'où المَخَالِبُ comme nom de tribu).

خُنْشَة, pl. خُنَاشِي, sac ordinaire en toile (comp. غُرَارَة et غَبَر). خُنْط étoffe d'indienne bleue pour vêtements.

خَاض f. o., II° intriguer, amener des troubles dans une tribu. — خَوَاض intrigant, fauteur de désordres. — خَوَاض troubles, désordres.

خَانَ f. o., II° voler, dérober. — خَايِن, pl. خِيَان, voleur. — خِيَانَة vol.

خَار f. i., II° خَيَّر, 1° choisir, opter entre plusieurs choses; 2° donner à choisir, inviter quelqu'un à opter, mettre dans l'alternative de. — خَيْر, pl. اَخْيَار, 1° meilleur, préférable : هُوَ مِنْ اَخْيَارِ النَّاسِ Il est des meilleurs parmi les hommes. — خَيْر, pl. خَيْرَات, 1° le bien (dans toutes les acceptations du mot français); 2° la paix : دَارُوا الْخَيْر ils ont fait la paix; ثَلَاثَ اشْهُرٍ خَيْر trois mois de paix (ou

trêve de trois mois). — خير, adverbe, 1^o mieux : خير من شت عشرين mieux qu'hier; 2^o plus, davantage : J'ai vu vingt brebis ou même davantage; J'ai vu vingt brebis ou même davantage; Il dit qu'ils sont peut-être plus de cent; خير الله beaucoup, nombreux. — خيار pour اخيار, c'est très bien, c'est parfait, c'est convenu. — مخير, 1^o qui a le choix entre plusieurs choses, ou qui est mis en demeure d'opter entre plusieurs choses; 2^o choisi, éminent, excellent : رجل مخير un homme excellent.

خيل, collectif, (employé quelquefois sous la forme خيول au pluriel); 1^o chevaux sans distinction de sexe; 2^o ensemble des chevaux et des cavaliers : جينا خيل وهما : Nous sommes venus à cheval et eux à pied; ذوى بلان صابطوا لنا خيل يتنافروا معنا Les Douï un tel nous ont envoyé des cavaliers qui auront une entrevue avec nous.

خيمة, pl. خيام tente en laine et poils de chameau ou de chèvre; خيمة كبيرة, 1^o grande tente; 2^o famille riche et influente; 3^o cette expression est devenue un véritable adjectif invariable qui signifie « noble, loyal, généreux ».

د

دَبَش les bagages de toute nature.

دَحَى f. i., envoyer, faire remettre une chose à quelqu'un. — دَحِي œufs d'autruche.

دُرَاعَة sorte de surtout sans capuchon en coton très épais à ornements de soie. (Ces vêtements sont pris quelquefois par des Douï Menia ou autres nomades du Sud oranais, sur les guerriers de Mauritanie.)

دری f. i., savoir connaître : مادريت شى je ne sais pas, j'ignore.

دعى f. i, 1° prier, invoquer Dieu en faveur de quelqu'un (avec ل de la personne), ou à l'encontre de quelqu'un (avec على de la personne); 2° invoquer l'assistance divine au moment d'entreprendre quelque chose : ادعى faites des vœux pour nous; VIII° prétendre, alléguer. — دُعاء prière, invocation à Dieu pour appeler ses bénédictions ou ses malédictions sur un pays, une famille, une tribu, etc. : بلان عليه دعاء Un tel est l'objet d'une malédiction! — دعوة, 1° chose, affaire, question; 2° (au lieu de دعاء, voir ci-dessus); دعوة الشر prière pour attirer les malédictions divines; دعوة الخير prière pour attirer les bénédictions divines; زودنى بدعوة (ou بدعاء) الخير Approvisionnez-moi des prières qui appelleront sur moi les bénédictions (c'est-à-dire : faites des vœux pour ma réussite.)

دَقِثْ, II° verser, renverser.

دَجَل cracher.

دَكَس aller prendre, aller voir, passer chez, avec على de la personne.

دار f. o., tourner; II°, 1° faire tourner; 2° chercher, rechercher une chose ou une personne, avec على; 3° prier, supplier, avec على. — دار, pl. ديار, 1° maison; 2° famille (chez les sédentaires). — دایر, 1° qui tourne; 2° qui enserre, qui entoure, avec ب de la chose. — دَوَّار campement, groupe de tentes disposées en cercle avec un espace vide au milieu (مراح) pour y mettre les animaux la nuit.

دون en deçà de : الغابة دون en deçà de la palmeraie (entre nous et la palmeraie); دون من plus petit que (taille), moins de (nombre).

دوى f. i., répondre, articuler, causer; III^e soigner. — دية. Voy. دى.

دار f. i., 1^o faire, exécuter; II^e دیر fixer la longe poitrail à un cheval; VII^e se faire, être faisable. — دیر longe, poitrail du cheval. — دایر qui fait, qui exécute une chose : دایر واشتا راکت دایر : Que fais-tu en ce moment? کدایر En quelles relations êtes-vous ensemble?

ذ

ذا هَذَا, etc., ذاك — ذاك, etc., ceci, cela, etc.

ذبح, 1^o égorger en tranchant la gorge près du maxillaire inférieur; 2^o au figuré : prendre à la gorge, se montrer très exigeant, sans merci; 3^o ذبح عليه, primitivement : égorger un mouton sur le seuil d'un individu pour se mettre sous sa protection; actuellement : se mettre sous la protection de, implorer l'assistance de quelqu'un (sans que le sacrifice soit obligatoire). — ذابح qui est sous la protection de quelqu'un, avec ذابح de la pers. — ذبيحة, 1^o action d'égorger; 2^o action d'implorer la protection; 3^o la protection elle-même. — مذبح égorgé, qui a la gorge tranchée près du maxillaire inférieur : مذبح عليه de qui on a imploré la protection.

ذمة charge, responsabilité, et par suite « protection » : ذمتك je suis sous ta protection. — ذمي client, protégé, et par extension « juif ».

ر

رای, 1^o رأيت j'ai vu. Ce verbe ne s'emploie que dans quel-

ques expressions telles que : مَا شَفَعْتَهُ مَا رَأَيْتَهُ je ne l'ai point vu ni aperçu; اَرِي لِي fais-moi voir (on dit aussi : اَرَى لِي vois-moi (c'est-à-dire : je suis, رَاكَ tu es, etc.); 2° être d'avis que : يَا هَلْ تَرَى es-tu d'avis que (c'est-à-dire : il reste à savoir si); 3° explétif après un verbe : هَات تَرَى نَشْوِي donne-donc que je voie; VI° رَايَ échanger sa manière de voir, ses-avis. — رَايَ opinion, avis, conseil : خُذ رَايِي ou تَبِع رَايِي suivez mon conseil.

رَبَط attacher, lier, entraver; VI° s'entendre, arrêter les bases d'un accord, et surtout « fixer le montant de l'amende à payer par ceux qui y contreviendraient » : رَبَطُوا بِهَايَةِ بَغَاوِ الْحَرَكَةِ وَتَرَابَطُوا بِهَايَةِ Ils projettent une *harka* et ont fixé à cent (*douros*) l'amende à payer par ceux qui en dévoileraient l'objectif. — رِبْطَةٌ détachement, poste détaché pour garder (un défilé, une route, un barrage, etc.). — رِبَاط, 1° lien, attache; 2° garantie de fidèle observance d'un pacte : دَارُوا الرِّبَاطَ عَشْرَةَ دَوْرٍ Ils ont fixé la garantie à dix *douros* (d'amende à payer par les contrevenants au pacte). — رَابِط, 1° qui attache, qui lie; 2° qui est en détachement à un poste de garde. — مَرَابِط, pl. مَرَبُوط, 1° attaché, lié, entravé; 2° détenu, prisonnier; 3° pl. مَرَبُوطِينَ, au figuré « qui ne peut agir comme il voudrait, qui est lié par une promesse ».

رَبْع. II°, donner une forme carrée, équarrir; X° prendre ses quatre ans (cheval). — رُبْع quart, quatrième partie. — رِبَاعِي et رِبَاع, 1° cheval âgé de 4 ans; 2° chameau de cinq ans. — رِبْع, 1° printemps; 2° herbe, pâturage : مَا عَادَ شَيْءُ الرِّبْعِ فِي الْوَادِ Il n'y a plus d'herbe dans l'Oued. — رِبَاعِيَّة. On désigne ainsi la carabine modèle 92 parce qu'on peut la charger à quatre cartouches.

رتع paître (moutons, chameaux, etc.). — مرتع pâturage (à chameaux, à moutons, etc.).

رجشن. Voyez رشن.

رحل décamper, lever le camp; II^e décamper, nomadiser. — رحل emplacement surélevé, entre les montants de la tente, où l'on entasse tous les vivres et objets précieux. — رحلة, 1^o action de lever le camp; 2^o voyage; 3^o étape; 4^o selle du mehari (pl. رَوَاحِل). — رحال, pl. ة, nomade, qui nomadise habituellement. — رحيل, 1^o migration; 2^o collectif « les chameaux portant tous les bagages d'un groupe de gens en migration » : نهبا لِنَا الرِّحَال Ils nous ont enlevé nos chameaux et nos bagages au cours de la migration. — رَحَايِل et مَرَايِل, pluriels de رَحِيل.

رَدّ, 1^o rendre, restituer; 2^o rendre, vomir (rare); 3^o récupérer, reprendre; 4^o repousser. — مَرَدّ restitution (du butin pris, par exemple) : جَاوَا عَلَى بَالِ الْمَرَدِّ Ils viennent au sujet de la restitution.

رَدَم comblér, boucher, enterrer. — مَرْدُوم comblé, éboulé (en parlant d'un puits, par exemple).

رَزَّة pièce d'étoffe que l'on roule autour de la tête, sur le crâne, l'occiput restant nu.

رَشْن, 1^o revenir sur ses pas pour tenter une nouvelle attaque; 2^o sur la route du retour, entreprendre une deuxième expédition (qui n'a pas forcément le même objectif que la première).

رَصّ, V^e تَرَصَّص être blessé par balle. — رصاص plomb, balle. مَرَصَّص et مَرَصَّص blessé par balle.

رَصَى f. a., s'arrêter, faire halte, attendre quelqu'un qui vous rejoint.

رعى f. a., paître (rare à la 1^{re} f.); III^e voir une chose, s'occuper de, porter son attention sur (avec لِ de la chose, ou de la personne considérée). — مَرعى pâturage (rare, on emploie de préférence مَرْتَع). — رعاى, pl. رعايان et

راعين, berger; s'emploie souvent dans le sens de homme de peu, sans instruction, sans autorité morale.

— رعية. Les sujets, la masse des gens qui reconnaissent l'autorité d'un Gouvernement, d'un cheïkh ou d'un notable influent dans une tribu ou un ksar indépendant.

رِجْد, 1° porter, transporter, soulever; 2° se porter fort et garant : رِجْدْتُكَ فِي رَأْسِي Je me porte garant de ta sécurité, sur ma tête; رِجْدَ عَلَى s'engager au nom de, se porter garant pour (de façon à obliger ses mandants à certaines charges et à les faire profiter de certains avantages). — رِجْد, 1° transport, action de transporter; 2° frêt, ce que l'on transporte. — رِجْد, 1° qui porte, qui transporte; 2° qui se porte fort pour... : بَلَان رِجْدَ عَلَيْنَا Un tel est celui qui se porte fort pour nous. — رِجْدَة caution, garantie, action de se porter fort pour quelqu'un (de façon à l'obliger à certaines charges, moyennant certains avantages). — رِجْد, pl. رِجْدَة, 1° celui qui répond de, qui vous garantit la sécurité sous sa responsabilité personnelle; 2° celui qui se porte fort pour (de façon à obliger ses mandants à certaines charges et à les faire profiter de certains avantages); par suite : les parties contractantes (à un traité de paix, un armistice ou tout autre pacte de tribu à tribu), les responsables.

رُقْ terrain plat, presque sans ondulations et couvert de très petites pierres sur un fond de sable dur, assez souple à la marche. — رُقِيْث, 1° mince, ténu, petit; 2° رُقِيْث (diminutif) faible, délicat, débile : اَبْلَنَا رُقِيْثَةً نَشْجُوْهُ اَعْلِيْهَا nos chameaux sont faibles, nous les ménageons.

رُوب, 1° monter, partir, s'en aller; 2° placer sur une éminence pour voir au loin. — رُقَاب émissaire, courrier (comp. رُقَاص).

رُفْص danser. — رُقَاص, fém. et pl. رُفْصَة, 1° danseur, danseuse;

2° courrier, émissaire, porteur d'une lettre. — رُقَاصَة terrain dur, formé principalement de limon desséché, d'aspect grisâtre et luisant par places. Ce terrain est fréquemment envahi par de petites dunes.

ركب monter (à cheval, à mulet, etc.) ; II°, 1° monter (un mécanisme) disposer les différentes parties d'un outil, agencer ; 2° mettre en selle, faire monter sur (une bête de somme) ; V° être agencé, disposé, monté. — ركوب (nom d'action de la I^{re}) action de monter sur (une bête de somme) : ركوب الخيل l'équitation. — راكب, pl. ين ou ركوب, monté (sur un cheval ou une bête de somme). — ركاب étriers. Ce mot désigne les deux étriers d'une même paire : فردة ركاب un seul étrier ; ركابات des étriers (plus d'une paire).

رمس cacher, effacer, enterrer (?) (inusité). — مرموسة champ de bataille. (Peut-être parce qu'on y trouve des ossements à demi enfouis dans le sable ?)

راح f. o., 1° partir, s'en aller ; 2° Dans un sens absolu et sans autre indications, ce verbe signifie arriver à l'étape au coucher du soleil : اذا خَزَّيْت شَوِيَّة تروح si tu trottes quelque peu, tu arriveras au coucher du soleil ; II° رَّيْح se reposer : رَّوْح rentrer ; VI° تَرَايَح se relayer dans une tâche (avec على de la tâche) pour se reposer successivement ; VIII° être débauché, rechercher le commerce charnel (homme ou femme). — رُوح, pl. ارواح, l'âme : نَسَالُوْهُم الرُّوح Ils nous doivent (le prix du sang) des morts (qu'ils nous ont faits). — مَرَّاح centre du douar, circonscrit par les tentes et où l'on place les animaux pour la nuit. — مَرَّوَّاح, 1° coucher du soleil ; 2° étape qui dure de l'aurore au coucher du soleil. — مَرَّيْح rentrant, sur la route du retour. — مَرَّيْح reposé, remis de sa fatigue, guéri. — مَرَّتَاح, fém. ة, débauché, de mœurs dissolues (homme ou femme).

رَوَّلَ pour لَوَّرَاءَ (*laoura*), en arrière.

رَيَّ, répété plusieurs fois : Cri que l'on fait entendre pour séparer les chevaux qui se battent, faire lever un cheval qui se roule, le faire reculer à l'abreuvoir s'il trouble l'eau, etc.

راش f. i., II^e, 1^o plumer, déplumer; 2^o faire signe de loin à quelqu'un (du bras ou du burnous). — ريش plume. — ريشة pied d'une colline ou d'une montagne, où se trouvent de grosses pierres éboulées.

راض f. i., II^e arrêter (des animaux qui marchent) : رَيِّضُوا arrêtez les chameaux.

ز

زَّرَّة, 1^o froid; 2^o mauvais temps.

زَرَعَ semer, ensemençer. — زَرَعَ l'orge par opposition au blé (dans tout le Sud oranais). — زَرَاة ensemençement. — زَرَّيعة semence. — مَزْرُوع ensemençé.

مَزْرَاف, 1^o lance; 2^o bâton; 3^o la lance en tant que symbole de la puissance et de l'honneur, c'est-à-dire « caution, garantie » : تَعَاثُوا الْمَزَارِيفَ ou رَدُّوا Ils ont échangé les garanties (de respect du pacte conclu), وَافَقُوا ou وَافَقُوا ذَوِي بِلَان ou ذَوِي بِلَان مَزْرَافَهُمْ وَافَقُوا ou au contraire : ذَوِي بِلَان ou au contraire : Les Douï un tel sont gens d'honneur, fidèles à leurs engagements; ou au contraire : Les Douï un tel sont des gens sans foi; اَرَوْا لَنَا مَزْرَافَكُمْ Montrez-nous si vous êtes gens de parole (c'est par ces mots qu'on fait appel à la protection promise, qu'on rappelle à ses engagements une tribu qui les a violés, etc.); 4^o (par extension) mandataire, représentant responsable de sa tribu vis-à-vis d'une autre : جَاوَا مَزَارِيفَ ذَوِي بِلَان عَلَى بَالِ الْخَيْرِ Les plénipotentiaires

des Douï un tel viennent (s'entretenir avec nous) au sujet de la paix; **حَقَّ المَزَارِيثُ** Le droit des mandataires (ce que les mandataires d'une tribu, chargés par elle de négocier une restitution de prises à l'amiable, conservent pour eux en le prélevant sur les dites prises); 5° protection, assistance effective et morale que l'on prête à quelqu'un et, en garantie de laquelle on lui remet quelquefois un gage, **هَانِي فِي : مَزْرَافٍ** Je suis sous ta protection; **هَازِ مَزْرَافٍ بِلَان** Voici le gage d'un tel (qui prouve que sa protection m'est accordée).

زطاطة, 1° traité aux termes duquel un individu ou un groupe d'individus perçoivent une redevance sur un ksar, une zaouïa, une caravane, etc., moyennant quoi ils s'engagent : soit à s'abstenir de toute attaque, pendant un temps donné contre ceux qui ont payé la redevance, soit à les protéger en leur fournissant une escorte et leur appui moral (cas du voyageur isolé d'une caravane, etc.); 2° la redevance elle-même. —

زطاط, 1° celui qui perçoit une *ztata*; 2° homme d'escorte d'une caravane ayant acquitté la *ztata*.

زعبولة et **زعبولية**, sacoche en cuir de forme carrée, sans franges et dont les bords supérieurs sont simplement repliés en guise de fermeture. La *zaaboula* se porte en général sous la *djellaba*, pendue en sautoir par un gros cordon de soie.

زعبى se fâcher, s'irriter. — **زعبان** irrité, en colère.

زغب être de mauvaise humeur, fâché, aigri. — **زغبة** difficulté de caractère. — **مزغوب** qui est de mauvaise humeur, aigri, difficile de caractère.

زغى f. i., crier; II^e, 1° crier; 2° appeler, crier à quelqu'un de venir avec **لِ** de la personne. — **زغى** gris, grand bruit de voix.

زَمَّالَة les chameaux de charge (se dit des chameaux qu'em-

mène un *djich* pour porter ses vivres et son eau). —
 زاد f. o., II^e, 1^o approvisionner quelqu'un, le munir de
 vivres pour sa route : زدني بدعاء الخير (voir sous ذى);
 2^o s'approvisionner. — زاد provisions de bouche. —
 مزود, pl. مزود, petit sac en peau de chèvre ou de mou-
 ton qui sert à transporter ou à conserver les vivres
 secs, les provisions de toutes sortes.

زوال castré (cheval). Il y aurait peut-être lieu de rattacher
 ce mot à la racine جزل couper, séparer du reste, la
 confusion du ز et du ج étant fréquente dans l'Extrême-
 Sud oranais.

ازواف supplicants, qui implorent la protection de... : جاوا
 عندنا ازواف Ils sont venus implorer notre protection.
 — مزواف qui implore la protection, avec في de la per-
 sonne implorée.

زال f. o., cesser, ne pas continuer; II^e enlever, écarter,
 éloigner (un animal de son chemin) avec من هذا : زول
 العود من الطريق Éloigne ce cheval de la route.

زاد f. i., 1^o ajouter, augmenter; devant un autre verbe, in-
 dique que l'on recommence ou que l'on continue l'ac-
 tion exprimée par ce verbe : زاد جاء il est revenu;
 2^o naître : زاد عندى ذكر Il m'est né un (enfant) mâle;
 VI^e renchérir, rivaliser : اراهم يتزايدوا في الكلام Ils riva-
 lisent en paroles (mauvaises), c'est-à-dire : ils se dis-
 putent; VIII^e naître (peu employé à cette forme). —
 زايد en surplus, en surnombre, en excès : زايد نافص
 ajoutant et retranchant, c'est-à-dire : inutile, qui ne
 modifie rien et n'amène aucun résultat. — زيادة,
 1^o augmentation, action d'ajouter; 2^o excès, surplus;
 3^o naissance. — ازدیاد naissance (rare).

زاش. Voir pour ce verbe et ses dérivés la racine جاش.

زيبط. Voir صيبط.

زان f. i., II^e زين embellir, orner, rendre beau; IX^e irrè-
 gulière زيان, f. يزيان, 1^o devenir beau, s'embellir;

2° devenir beau, prendre des forces, engraisser (en parlant d'un cheval par exemple). — زين, 1° beau, agréable à voir; 2° fort, bien en chair (cheval); 3° bon, excellent : الماء زين l'eau est bonne, potable. — مزيان, 1° gracieuseté, bienfait, service rendu à titre gracieux; 2° adverbialement : bien, très bien, c'est entendu.

س

سأل, 1° demander, réclamer : بلان يسألني دور Un tel me réclame un *douro*, c'est-à-dire : je dois un *douro* à un tel; II° demander, interroger : سألوني على الطريق Ils m'ont demandé des renseignements sur la route; اجد راه يسأل عليك Ahmed s'informe de vous. La III° forme s'emploie quelquefois dans le même sens.

يسخر, II° الله يسخر Dieu facilite toutes choses! (en aplanissant les difficultés). — سخرة, 1° corvée, travail sans rétribution que l'on vous impose; 2° en particulier : corvée fournie par un homme et ses chameaux de charge. — سحّار, 1° homme de corvée; 2° en particulier : l'homme qui est astreint à une corvée avec ses chameaux de charge; 3° conducteur de chameaux de charge loués pour un transport (même s'il reçoit une rétribution).

سرح, 1° paître, brouter; 2° faire paître (moutons, chameaux, etc.); II°, autoriser, permettre; 2° donner ou rendre la liberté; 3° dégager, soulager; V°, 1° être mis en liberté, être libre; 2° se dégager, être soulagé. — سارح, pl. سراح, berger (des chameaux, moutons, etc.). — تسريح, 1° autorisation, permission; 2° action de mettre en liberté ou d'autoriser le libre usage d'une chose. — مسرّح, 1° qui a obtenu une autorisation; 2° qui est libre, dégagé, exempt de gêne.

سَطَّعْشِيَّة carabine Winchester (ainsi nommée parce qu'on peut la charger à seize coups).

حَرَكَوا ذَوِي مَنِيع : f. a., faire du butin, ramener du butin : وسَعَاوا Les Douï Menia ont fait une expédition et ramené des prises. — سَعِي prises, butin (composé surtout d'animaux), et par extension « bétail » : رَدَّوْا لَنَا السَّعِي Rendez-nous les prises (que vous avez faites sur nous).

سَفَر se taire, se tenir tranquille, ne pas relever une injure, se contenir; V° تَسْفَر écouter en silence. — سَافِر qui se contient, qui se domine pour garder le silence et ne pas répondre.

سَلَك se tirer d'affaire, sortir d'un mauvais pas; II° être passable, suffisant, praticable : هَذَا الْمَحَجَّ يَسْلُكُ الْإِبِلَ

Ce chemin est praticable aux chameaux; جَبَانِمُ الْعَوِين Ce chemin est praticable aux chameaux; Nous avons apporté très peu de provisions, tout au plus de quoi suffire (à nos besoins).

سَلَامْ manteau en laine blanche à capuchon (burnous), pl. سَلَاهِم.

سَلَوْفِي, pl. سَلَاث. Ce mot désigne tout chien de chasse en général et en particulier le *slougui* ou lévrier arabe.

سَاد f. o., IX° irrégulière سَوَاد, f. يَسْوَاد, noircir, devenir noir. — مَسْوَدَة copie, expédition. Ce mot signifie : la (feuille) noircie.

سَافٍ f. o., pousser des animaux devant soi (en les excitant de la voix et du geste); V° تَسَوَّف se rendre au marché, fréquenter les marchés, commercer. — سَافِي jambe. — سَوَّاف, pl. اسَواف, marché.

سَاب f. i., II° lâcher, laisser tomber, relâcher.

سَار f. i., marcher (homme ou animal); II°, 1° marcher (à pied ou à cheval à allure soutenue); 2° aller l'amble

(cheval ou mulet); 3° faire sa soumission (en parlant d'une tribu précédemment indépendante. — سيار qui va l'amble ou qui a le pas rapide (cheval ou mulet). — سيرة, 1° conduite, genre de vie; 2° soumission au Gouvernement français; 3° biographie d'un saint, etc. — مسير soumis au Gouvernement français : المسيرين les soumis, par opposition à : المنافيين les rebelles, les dissidents.

ش

شبيطة petite outre contenant environ trois litres (très employée par les cavaliers et les méharistes voyageant sans animaux de transport).

شبكة massif de collines très enchevêtrées avec un véritable réseau de petits ravins. — شباك — شاك Nous nous sommes promis assistance mutuelle. (Cette expression implique que deux personnes se serrent la main en affrontant les paumes et en croisant les doigts en signe d'alliance et en souvenir du شباك, grille en fer qui entoure le tombeau du prophète.)

شت, abréviation de شعت. (Voir شاي f. o.)

شدّ, 1° empoigner, saisir, maintenir : شدّ السراعات à vos rênes! 2° prier, supplier : شديت فيك je te supplie; يشدّ لنا فيك Puisse Dieu vous conserver bienveillant pour nous! II°, 1° devenir plus fort, plus intense, plus sévère; 2° resserrer, VI° s'empoigner mutuellement. — شدة intensité, violence. — شادّ tenant, maintenant, ayant une chose à la main. — شديد fort, vigoureux, énergique, sévère. — شداد, collectif : les cordes qui servent à arrimer les charges sur les chameaux (ces cordes sont en poils de chameaux et de chèvres). On trouve aussi la forme شدة au pluriel. — مشدود, 1° saisi,

empoigné, maintenu, arrimé; 2° au figuré : qui ne peut agir, qui est lié (par un serment, une promesse, etc.).

شَرَّ VI° se faire réciproquement du mal : تشاروا بالبارود Ils (se sont battus et) se sont fait du mal à coups de fusils.

— شَرٌّ mal, malheur, calamité, et surtout « famine » :

(دُعَاءُ الشَّرِّ) دعوة الشر Appel de malédiction par lequel un marabout voue une tribu, une famille, un individu à la malédiction divine (par opposition à دُعَاءُ الْخَيْرِ).

شَرِدَ fuir, s'enfuir (en parlant de l'homme ou des animaux).

— نَافَةٌ شَرَادَةٌ : نافة شرادة qui a l'habitude de fuir, fugitif : Chamelle peureuse qui fuit quand on la charge ou quand elle entend du bruit.

شريعة 1° la loi religieuse; 2° petite dépression où une nappe d'eau émerge en suintant et où l'on peut puiser à même ou en creusant un peu. — 2° شريعة. Voy. مَشْرَع.

شَرَكَ associer, joindre (peu usité); III° s'associer quel-qu'un; VI, 1° s'associer ensemble; 2° au contraire : se dissocier, se disjoindre. — شَرَك 1° cuir de chèvre ou de mouton, préparé et teint au Tafilalet, et connu en Algérie sous le nom de بيلالي; 2° pl. اشراك parties

d'un tout, moitié (?). — شَرَاك qui travaille le cuir, cordonnier. — شَرَكَة association. — شَرِيك associé.

مَشْطُون occupé, en train de travailler.

شَفَعَ exercer le droit de préemption; II° intercéder auprès de (avec فِي de la personne) : بَغِيَاكَ تَشَفَّعْنَا فِي بِلَانٍ :

Nous vous prions de nous aider par votre intercession auprès d'un tel (pour obtenir de lui ce que nous désirons). — شَفْعَة Droit de préemption que l'on exerce au moment de la vente d'une part d'objet (meuble ou immeuble) dont on est déjà co-propriétaire.

شَقَّ 1° traverser; 2° fendre : شَقُّوا بِلَادَنَا Ils ont traversé notre pays. — شَقٌّ au-delà des, plus loin que : شَقٌّ au-delà de la rivière.

شفو, II^e frapper, blesser à la tête; V^e être frappé ou blessé à la tête.

شمت Être vivement surpris par une chose et agir sans s'en rendre compte.

شهوة, 1^o jouissance; 2^o sperme (usité seulement dans ce sens).

شار f. o., II^e شور marcher sur, ou vers; III^e شاور consulter, demander conseil : شاور رُوحك Vois si tu es à même de, ou résolu à, prends une résolution; VI^e délibérer, tenir conseil. — شارة cible. — شور vers, dans la direction de : مشيت شوارهم Je suis allé à eux. — اشارة, 1^o signe; 2^o indice. — مشوار, pl. مشاور, parcours à très vive allure que l'on fait fournir au cheval dans le jeu de la poudre (*fantasia*) : سلو لي عودك نجيب حتى : Prête-moi ton cheval, afin que j'exécute au moins un parcours ou deux.

شاش f. o., II^e شوش préoccuper, donner du souci, inquiéter : ما كان ما يشوش البال Il n'y a rien d'inquiétant. — تشويش action de troubler, d'inquiéter.

شابو f. o., voir, apercevoir, regarder; II^e regarder attentivement au loin, faire l'office d'éclaireur; VII^e être en vue, être visible, pouvoir être aperçu. — شوبى, singulier ou collectif : éclaireur, groupe d'éclaireurs : لثينا جرة الشوبى Nous avons relevé les traces des éclaireurs. — شايبى, 1^o qui voit, qui aperçoit; 2^o pl. شايبو, chef, notable influent : تنافروا شايبو ذوي فلان Les Chefs des Douï un tel se sont réunis, ont eu une entrevue ensemble. — شوبان regard, examen, revue (de chevaux principalement).

شيخ, 1^o vieillard; 2^o chef (d'une tribu, d'un ksar, d'une confrérie), professeur, maître : شيخ العام le Cheikh annuel. (Chez certains Béraber, un Cheïkh est élu chaque

année par ksar ou par fraction, et il a la direction des affaires au point de vue politique, administratif et judiciaire dans une certaine mesure.)

شان f. i., VI^e تشاين se mettre mal avec, être en mauvaises relations, en état d'hostilité avec; IX^e irrégulière : enlaidir, maigrir. — شاين 1^o laid, hideux, maigre; 2^o au figuré : homme de rien, capable de toutes les turpitudes. — شينة 1^o honte, vilénie; 2^o mauvaise action capable d'altérer les bonnes relations de deux tribus : ما بيناتهم شينة Ils n'ont rien à se reprocher l'un l'autre (ils sont en bons termes). — متشاين qui est en mauvais termes, en état d'hostilité avec...

شاة, pl. شياء 1^o brebis; 2^o une tête de bétail ou une pièce de gros gibier (gazelle, mouflon, etc.).

ص

صبن II^e laver du linge, savonner. — صابون savon. — صبح 1^o être fort, vigoureux; 2^o se fortifier, devenir fort; 3^o avoir tant pour sa part (avec accusatif de l'objet partagé) : صحوا نائة نائة Ils ont eu au partage une chamelle par guerrier; II^e, 1^o fortifier; 2^o vérifier, contrôler. — صح vérité, sincérité. — بالصح 1^o à la vérité, en effet; 2^o toutefois. — صحة force, santé, vigueur. — صحيح 1^o en bonne santé, robuste, fort; 2^o vrai, véritable, qu'on ne saurait mettre un doute; 3^o en parlant de l'homme au moral : ferme, véridique, droit, qui ne ment pas, homme de tout repos; وجهه صحيح qui a du toupet, menteur ou insolent (parce que son visage ne laisse point transparaître ses sentiments intimes).

صد partir, s'en aller, se mettre en route.

مصر blague à tabac (petit sac de cuir à coulisse).

تصبير maladie chez le cheval, l'âne et le mulet; sorte de

consommation rapide et presque toujours mortelle qui se déclare à la suite de la piqure d'une mouche particulière. (Cette maladie fréquente au Sénégal et dans les régions tropicales, exerce quelquefois ses ravages dans la Zousfana et le Guir.)

صَلَح, 1° être utile, suffisant, apte à, convenir; 2° arranger, remédier, réparer; VI° transiger, conclure un arrangement, un pacte; VIII° même sens (on emploie de préférence la VI°). — صَلَحَ paix, arrangement, transaction, traité. — رَوْحَا مَصْلَحَة affaire, question d'intérêt: Que ceux qui n'ont aucune affaire (à traiter) s'en aillent. — مَصْلَحَة chose qui importe, intérêt: قُلْتُ لَكَ هَذَا الشَّيْءُ فِي مَصْلَحَتِكَ Je vous dis cela dans votre intérêt.

صَارَ f. o., II° صَوَّرَ, 1° façonner, donner une forme; 2° représenter en effigie, faire le portrait de (quelqu'un pour l'exposer au marché et consacrer son déshonneur, s'il a failli à sa parole); V°, 1° acquérir une forme; 2° être concevable. — مَصَوَّرَ, 1° dessiné, figuré, formé, représenté; 2° représenté en effigie (se dit de l'homme qui, ayant failli à sa parole, est exposé en effigie sur le marché et se trouve par suite déshonoré), d'où le sens de « déshonoré, failli, déconsidéré ».

صَيَّعَ et صَابَطَ, f. يَصِيْعُ, 1° envoyer chercher: صَيَّعَ لِبَلَالٍ envoie chercher un tel; 2° envoyer, expédier; 3° employé avec la particule بِ et un complément indirect, ce verbe prend le sens de « prévenir, aviser d'une chose »: صَابَطُوا لَنَا ذَوِي بَلَالٍ بِالْعَدَاوَةِ Les Douï flane nous ont avisés de leurs intentions hostiles (c'est-à-dire, nous ont déclaré la guerre).

ض

صحا Portion de la journée qui s'écoule depuis six heures du matin jusque vers dix heures (selon les saisons). — ضحوة Matinée en tant que durée, c'est-à-dire le temps qui s'écoule depuis le lever du soleil jusque vers dix heures du matin selon les saisons : بيننا وبين Nous ne sommes éloignés du ksar que d'une matinée (de marche).

ضروك (هذا الوقت) maintenant, à l'instant.

صلعة, 1° ondulation de terrain, petit contrefort d'une montagne (disposé comme une côte par rapport à la colonne vertébrale); 2° pl. ضلوع côte (chez tous les vertébrés).

مضممة ceinture en cuir brodée de soie.

ط

طرس, VII° انطرس se sauver, battre en retraite.

الطريق chemin en tant que distance à parcourir : الطريق بعيدة اليوم l'étape est longue aujourd'hui.

طنز, 1° se moquer de, se rire de; 2° duper. Ce verbe gouverne la particule على : طننوا علينا Ils se moquent de nous. — طنزة, 1° moquerie, action de se rire de; 2° duperie; 3° ennui, chose qui contrarie.

طابية construction en pisé (on en élève les murs en comprimant entre deux planches parallèles, fixées verticalement, de la terre humide). — طوب collectif : بغيرنا نصربوا الطوب : Nous voulons fabriquer des *toubes*.

طاح f. i., 1° tomber; 2° avec على, tomber sur, surprendre, attaquer à l'improviste; II° طيح الحزمة : faire tomber.

calomnier, attaquer quelqu'un dans son honneur. — طيحة, 1° chute; 2° attaque impétueuse, surprise. — طايح, 1° qui tombe, tombant; 2° tombé, gisant à terre; 3° perdu, égaré (objet) : كلام طايح paroles mauvaises, injurieuses. — مطيح jeté, déjeté, abandonné sur le sol. — طاف f. i., être capable de, pouvoir, avec على de la chose. — ماني شي capable de, en mesure, ou à même de : طائف je suis indisposé.

ظ

ظهر, 1° apparaître, paraître au jour; 2° sembler, paraître, être d'avis que, avec لِ et un pronom affixe; II^e, 1° montrer au grand jour; 2° sortir des grains des silos (en les amenant au jour); 3° se donner une attitude : بلدان يظهر الفرح Un tel affecte la gaité; 4° marcher dans la direction du Nord; X^e avec ب et un substantif, produire une preuve, se prévaloir d'un argument. — ظهر, 1° heure de la prière du milieu du jour (vers midi), 2° dos (homme, animal, etc.). — ظهرة la direction du Nord. — ظاهر, 1° apparaissant, qui se montre au jour; évident, clair; 3° apparence, par opposition au : باطن le fond, la pensée réelle et intime, l'esprit. — ظهير certificat, passeport, diplôme, titre de nomination (délivré par le Sultan).

ع

عتل, II^e fournir des chameaux de transport à des gens qui partent en expédition sous promesse de partager avec eux les prises qu'ils ramèneront : عتلتنا لهم الابل Nous

leur avons fourni les chameaux sous réserve qu'ils partageront les prises avec nous. — *عتيلة* action de fournir des chameaux de charge pour une expédition moyennant partage des prises.

عتى, comparatif : *عتى* plus grand (taille), plus robuste, plus âgé que.

عدبة, 1° *Tamarix articulata*; 2° gale de cet arbre que l'on emploie au tannage des peaux. (Voy. *تكاوت* dans les mots d'origine étrangère.)

عدا, V° *تعدى*, 1° outre-passer, dépasser les limites; 2° se montrer injuste, mal intentionné à l'égard de quelqu'un, l'opprimer, avec *على* de la personne opprimée; VI° 1° être en état d'hostilité avec, être en état d'hostilité avec, être brouillé avec. — *عدو*, pl. *اعدا*, ennemi, ennemis. — *عداوة* inimitié, hostilité, état de guerre. — *تعدى* action d'outrepasser, de se montrer injuste, d'opprimer. — *متعادي* qui est en état d'hostilité, en guerre avec.

معذر vaste dépression, à bords généralement peu accusés et où s'amassent en hiver les eaux de pluie qui déposent une très mince couche de limon.

معروف, 1° connu, que l'on connaît : *ربود المعروف*, formalité qui consiste à écouter debout, les mains rapprochées, les paumes en haut, la lecture de la première sourate du Koran, après conclusion d'un traité de paix.

عرث grand espace couvert de dunes. — *عريث* espace assez restreint couvert de dunes.

عش nid d'oiseau. — *عشيشة* petite tente, tente de gens de peu (par opposition à *خيمة كبيرة*). Ce mot a une forme de pluriel *عشوش* et une forme *اعشاش*, peut-être faut-il voir dans cette dernière l'origine du nom *اعشاش* que portent certaines tribus ou fractions de tribus.

عصى f. i., désobéir, se mettre en état de rébellion. —

عَصَا, pl. عَصَى, bâton, canne. — عَصَى, pl. عَاصِي, troupeau de moutons (celui que réunit le bâton d'un seul berger). — عَاصِي, 1° qui refuse d'exécuter un ordre; 2° qui est en état de rébellion contre l'autorité. — عَصِيَان, 1° refus d'obéissance; 2° action de se mettre en rébellion contre l'autorité.

عَفَب passer, franchir, dépasser; III° (عَافَب) punir; VI° تَعَاَفَب et VII° اُنْعَفَب être puni, subir une punition. — عَفَاب dernière partie, fin, bout. — عَفَاب اَيْغَل aigle ou vautour (suivant les régions). — عَفْبَة montée, côte. — عَفْوَة punition.

عُفْلَة groupe de puits.

عَلَى sur de, au sujet de. — عَلاش, 1° abréviation de عَلَى اَيَّي لماذا, pourquoi, pour quelle raison, sur quoi : ما تَلَقَى شَيْءَ Tu ne trouveras pas sur quoi transporter (c'est-à-dire : tu ne trouveras pas de moyens de transport); 2° abréviation de : عَلَى شَيْءٍ sur rien : مَا نَفَعْتُ عَلاش Je suis dans l'incapacité de rien faire.

عَمَايَا avec moi, avec toi, avec eux, méta-thèses de عَمَام — عَمَام.

عَنْ de, au sujet de, sur. (Cette particule est souvent employée pour عَلَى.)

عَنْزَى, collectif : les chèvres.

عَهْد promettre; VI° échanger des promesses, s'allier. — عَهْد promesse, pacte, alliance : اَنَا عَلَى عَهْدِ اللَّهِ Nous sommes alliés devant Dieu !

عَاد f. o., 1° devenir; 2° être sur le point de : اَعَادُوا نَحْنُ Nous allons nous mettre en selle. Adverbialement ce mot signifie : pas encore; III°, 1° recommencer; 2° répéter ce que l'on vient de dire; VI° عَاد (pour اَعَاد) f. i., répéter, rapporter les propos que l'on a entendus. — عَوْد cheval (mâle). Ce mot est employé sous la forme عِيَاد au pluriel, lorsqu'on veut spécifier qu'il ne s'agit

que de mâles. (Voy. خيل et ثوم.) — عودۃ jument. Ce mot est employé sous la forme عودات au pluriel, lorsqu'on veut spécifier qu'il ne s'agit que de juments. (Voy. ثوم et خيل.)

عورط tromper, trahir, faillir à sa parole. — تعوريط et عوريط trahison, félonie. — معورط traître, parjure, félon.

عاض f. o., II^e remplacer une chose à quelqu'un; VI^e تعاض s'accorder des compensations réciproques. — عوض échange, compensation : داروا الخیر بالعوض Ils ont fait la paix par compensation (en se restituant mutuellement leurs prises et en s'indemnisant pour leurs morts).

عَوَّاي, pluriel irrégulier de عيان, 1^o épuisés, fatigués par une marche trop rapide, le défaut de pâturage, etc. (en parlant des chameaux); 2^o fatigués, épuisés, en parlant des hommes (rare dans ce dernier cas). Ce mot s'emploie comme collectif invariable.

عار f. i., II^e عيّر faire honte, insulter, injurier; VI^e s'insulter, s'injurier. — عار, 1^o honte, déshonneur : عار اولادي عليك Le déshonneur de mes enfants te sera imputable (si tu ne nous viens en aide); رميت عليك العار Je rejette sur toi la honte (c'est-à-dire : Je te supplie d'intervenir en ma faveur); كليت عاري Tu as consommé ma honte. — معيرة honte, déshonneur, opprobre.

اعيان les notables, les gens influents de par leur richesse, leur courage, leur intelligence, leur droiture, leurs ascendants, etc.

غ

غدر, I^{re} et II^e tromper, trahir. — غدۃ trahison, duperie. —

— غدایر, pl. غدایر — غدایر trompeur, fourbe, traître.

غدران — مغدري flaque d'eau qui persiste sur un sol imperméable, après les pluies. — مغدور trompé, trahi. غدى f. a., 1° partir, s'en aller; 2° partir pour, s'en aller vers, avec لِ de la direction : غديت لهم : Je suis allé les trouver; 3° être sur le point de, se disposer à; 5° déjeuner (rare dans le Sud). — غدا et غداً, demain. — غادي, 1° qui part, qui s'en va, qui se dirige vers : غادي لخير Je vais (ou il va) au Guir; 2° qui se dispose à, qui est sur le point de : غادين يقطعوا Ils vont faire la cueillette (des dattes). — مغداو مجي : l'aller et retour.

غر tromper, mystifier (peu usité). — غرة tache blanche au front du cheval. — غرارة, pl. غراير, sac en laine ou en poils de chameaux (deux de ces sacs pleins constituent la charge d'un chameau). — غرار, 1° trompeur, fourbe, mystificateur; 2° nom d'une étoile qui paraît le matin.

غزى f. i., partir en expédition contre quelqu'un. — غزو ou غزي, 1° expédition guerrière; 2° troupe assez nombreuse, généralement montée à mehara, ou ayant un chameau porteur pour deux ou plusieurs hommes et qui part en expédition pour faire du butin. — غازى, 1° qui entreprend une expédition; 2° qui ramène du butin; 3° avec l'article : nom d'homme.

غشد. Voyez فشط.

غشيم, pl. غشماً, ignorant, bête, sauvage. — غشية ignorance, bêtise, manque de savoir.

غبر cacher (inusité); X° implorer le pardon de Dieu. — غبر, collectif : sacs vides et plus spécialement les sacs dits غرارة. — غبور et غبار, miséricordieux (en parlant de Dieu).

غلب, 1° venir à bout de, triompher de; 2° غلب être débordé, gagné, anéanti (sans complément dans un sens

absolu) : غُلِبَتِ الناسُ Les gens n'en peuvent plus : ils sont anéantis (par la fatigue, la faim, la guerre, la disette, etc.); V° (ou VIII°?) اَتَّغَلَّبَ être abattu, à bout de forces : اَتَّغَلَّبْتُ رَانِي Je suis à bout de forces; VII° être anihilé, vaincu. — غَالِب, 1° celui qui est venu à bout de, qui a triomphé de, qui l'a emporté sur, le vainqueur : رَأَى غَالِبِي النَّعَاسِ Le sommeil est en train de me gagner; 2°, inversement : qui est vaincu, qui succombe (rare dans ce sens). — مَغْلُوب qui est vaincu, abattu, écrasé.

غَلَم, pl. غَالِم, troupeau de moutons.

غَنِم 1° collectif : moutons; 2° pl. غَانِم troupeau de moutons.

غَار f. i., 1° tomber dessus à l'improviste, surprendre par une vive attaque (avec عَلَى de la personne); 2° s'emparer par surprise de troupeaux (ou d'objets mobiliers) appartenant à un de ses débiteurs pour l'obliger à une transaction, à une restitution d'objets volés, etc. (avec عَلَى de la personne contre laquelle on opère); II°, 1° غَيَّرَ changer, altérer, modifier; 2° غَوَّر presser l'allure (à cheval), galoper, aller très vite; V° تَغَيَّرَ, 1° se modifier, s'altérer; 2° s'irriter, se fâcher. — غَار trou, excavation, grotte. — غَيْر sauf, excepté, moins, à peine; غَيْرَكِي et ...غَيْرَك à l'instant même, il n'y a qu'un moment. — غَارَةٌ, 1° action de surprendre par une attaque très vive; 2° action d'enlever par surprise des troupeaux (ou objets mobiliers) appartenant à un débiteur que l'on veut obliger à s'acquitter, à transiger ou à restituer, etc. — تَغْيِير, 1° modification, altération, changement; 2° colère (dans ce cas il y a confusion entre les noms d'action des II° et V° formes).

ف

وخذ, pl. اِخْذ (et وِخْض, pl. اِخْض), 1° fraction de tribu; 2° cuisse.

فارس, pl. فِراسان, 1° cavalier; 2° qui monte bien à cheval; 3° qui est habile à; qui possède bien une chose : رَاهُ فِارسٍ Il sait très bien l'arabe. — فَرَف divider, séparer; II^e, 1° divider; 2° répartir; 3° faire de la monnaie, changer une pièce contre de la monnaie; III^e فَارَف, 1° se séparer; 2° quitter, laisser quelqu'un et prendre une autre direction que lui; VI^e تَفَارَف se séparer, se disloquer, prendre des directions différentes. — فَرَف, 1° division; 2° différence, divergence; 3° monnaie divisionnaire; 4° فَرَف un vol d'oiseau. — فَرَف et فَرَف, pl. فَرَف, fraction de tribu. — فَرَف, séparation, action de se quitter pour prendre des directions différentes.

فَرَف disséminer, éparpiller; II^e تَفَرَف se disperser. — لَفِيت خِيَامَهُم فَرَف disséminé, éparpillé, dispersé : لَفِيت خِيَامَهُم J'ai trouvé leurs tentes éparpillées dans l'Oued.

فَزَع, 1° sortir en masse (du campement ou du ksar) pour parer à une attaque; — 2° partir à la poursuite d'un ennemi : فَزَعُوا وَلَحَقُوا Ils sont partis à la poursuite et ont rejoint (l'ennemi). — فَزَعَة, 1° tumulte, branle-bas de combat; 2° la troupe qui sort en tumulte, en masse pour combattre; 3° poursuite, action de poursuivre; 4° la troupe qui poursuit.

فَصَد, 1° faire une incision; 2° vacciner ou varioliser. — فَصَد, 1° l'acte de vacciner; — 2° la vaccine. — مَفْصُود vacciné, variolisé.

فَصَلَ décider, trancher un litige : يَفْصِلُ بَيْنَنَا الْبَغِيه C'est le *fekih* qui décidera entre nous; III^e payer, acquitter

une dette : **بغيتك تباصلنى فيما نسالك** Je veux que tu me paies ce que tu me dois ; VI^e, 1^o s'arranger à l'amiable, conclure une transaction ; 2^o s'acquitter réciproquement de ce que l'on se doit (restitution de prises et compensation en argent pour le prix du sang) : **تباصلوا على يد بلان** Ils se sont arrangés par l'entremise (ou en présence de) un tel. — **بصل**, pl. **بصول** saison.

بصال paiement.

بص, 1^o achever, finir, compléter ; 2^o être terminé, être fini.

الله يبصهم Que Dieu les confonde. — **بصيحة** grave affront, grave injure, confusion.

بُقارة, pl. **بُقائير**, ensemble de puits communiquant entre eux et avec un canal souterrain, en pente douce, qui amène à l'air libre l'eau de la nappe aquifère, grâce à une déclivité du sol.

بَقُوص variété de dattes assez estimée dans l'Extrême-Sud.

بشع s'emporter, s'irriter. — **مبشوع** irrité, en colère.

بفم, VI^e **تباقم** se croiser sans se rencontrer ou sans se voir, se manquer : **راكم تباقمتموا** Vous vous êtes manqués, vous vous êtes croisés sans vous rencontrer.

بفيه savant, jurisconsulte, et plus généralement « simple lettré. (Dans le Sud oranais et au Maroc cette expression est employée comme le mot **طالب** en Algérie. Cela vient de ce que l'organisation judiciaire n'étant point faite, chaque ksar ou tribu choisit dans son sein le lettré le plus en renom et lui confère les fonctions de juge-arbitre.)

بوڤى adv., 1^o en haut, au-dessus de : **بوڤى جهدي** Au-dessus de mes forces ; plus, davantage : **بوڤى من مائة** plus de cent. — **بوڤى**, pl. **بوافة**, supérieur, qui est au-dessus de.

ث ET ف

et ثَبَّاس — ثَبَّاس et ثَبَّس, altérations pour جبَّس plâtre. — ثَبَّاس et ثَبَّاص, altérations pour جبَّاس plâtrier; 2° avec l'article « nom propre d'homme ».

فَض — فَض et فَض (par métathèse), 1° prendre, saisir, empoigner; 2° arrêter, se saisir de... (homme ou animal); 3° toucher, percevoir (de l'argent); 4° rendre responsable de : رَانِي عَاوَضْتُ لَكَ الْكَلَامَ الَّذِي سَمِعْتَهُ وَلَا يَنْتِي لَا : Je vous ai répété les propos que j'ai entendus, mais ne m'en rendez pas responsable; VI° se battre, en venir aux mains; VII° être arrêté, saisi, empoigné.

فَبِل accepter, agréer; II°, 1° placer un mort ou un mourant dans la direction de La Mecque (فَبِلَة); 2° فَبِل marcher dans la direction du Sud ou du Sud-Est; III°, 1° Faire face, être ou se placer en face; 2° accepter une responsabilité, se porter garant pour : رَاسِي يَفَابِل J'en accepte personnellement la responsabilité, j'en réponds sur ma tête; VI° se faire vis-à-vis, se placer l'un en face de l'autre; X°, 1° se placer dans la direction de La Mecque; 2° devoir arriver (événements futurs). — فَبِل ou فَبِل avant que, avec la particule مَا. — فَبِلَة, 1° la *kibla* (direction de La Mecque); 2° le Sud et plutôt le Sud-Est (فَبِلَة). — فَبِلِي, 1° du Sud ou du Sud-Est; 2° sis au Sud, au Sud-Est par rapport à une autre chose (avec génitif de la chose). — فَابِل qui accepte, qui consent; فَابِلَة l'accoucheuse, celle qui reçoit l'enfant nouveau-né. — فَبِيلَة, pl. فَبَائِل, tribu. — مَفْبُول accepté, agréé, convenu. — فَبَالَة *Kebala*, Imazir'en (berbères) blancs, habitant certains ksour de l'Extrême-Sud. — فَبَالَة, 1° tout-à-fait, entièrement; 2° répété deux fois, ce mot signifie : tout droit, directement.

فَدَّ, 1° pouvoir, être capable de : *ما توصل اليوم* Vous ne pourrez arriver aujourd'hui; employé quelquefois simultanément avec *نَجَمَ* : *ما نَفَدَ نَجَمَ* Je ne puis pas (synonyme de *طَأَى* f. i.); 2° éгал, ne pas redouter un adversaire : *زوج تراريس ما يثدوني شي* Deux hommes ne peuvent venir à bout de moi, ou : *Je ne redoute pas deux hommes*; 3° être suffisant (synonyme de *كفى* f. i.) : *نهار ما يفتدني شي* Une journée ne me suffira pas. — *فَدَّ*, adj. invariable : égal à.

فَرَضَ, 1° casser un membre à quelqu'un (homme ou animal), avec *مِنْ* du membre; 2° envier, être jaloux de, haïr, avec accus.; 3° calomnier, desservir quelqu'un avec, *بِ* de la personne; VII° avoir un membre cassé, avec *مِنْ* du membre. — *فَرَضَة* haine, envie, calomnie. —

مَفْرُوضٌ, pl. *ة*, haineux, envieux, calomniateur. — 1° qui a un membre cassé, avec *مِنْ* du membre; 2° haï, envié, calomnié; 3° fusil de chasse à deux coups.

فَسَمَ, 1° partager, diviser, répartir; 2° se partager une chose; II° avoir tant pour sa part de butin (avec accus. de la chose partagée) : *فَسَمُوا ثَلَاثَ نِيَا* Ils ont eu comme part trois chamelles par guerrier; V° (ou VIII°?) *أَتَفَسَمَ*, f. *يَتَفَسَمُ*, être ou se trouver partagé en... (avec *عَلَى* du nombre de parts); VII° même sens. — *فَسْمَة* et *فُسْمَة*, part. — *تَفْسِيم* action de partager, de lotir.

فَشَّ, collectif, 1° vêtements, effets; 2° pl. *فَشُوش* bagages de toutes sortes. — *فَشَّابَة* surtout de laine blanche sans capuchon.

فَشَّدَ. Voyez. *فَشَّط*.

فَشَّطَ, II° piller, dépouiller complètement un voyageur, un groupe en marche, une caravane, etc. Ce mot se trouve aussi sous les formes *عَشَّد* et *فَشَّد*.

فصر, II^e, raccourcir, diminuer : **فَصَّرَ فِي الْكَلَامِ** Abrège (ton discours), viens au fait; 2^o passer la soirée (en causant, en jouant), avec des amis; 3^o se montrer négligent, ne pas prendre à cœur une chose : **يُعْطِيكَ الصَّحَّةَ رَاكَ مَا** Bravo! vous n'avez rien négligé! IX^e irrég., **فَصَّرَ**, f. **يُفْصِّرُ**, se raccourcir, devenir court ou petit. — **فُصُورِي**, pl. ة, habitant de ksar, sédentaire, par opposition au nomade. — **فُصِير** petit, court.

فُضِبَ. Voy. **فَبَضَ**.

فَضَى f. i., 1^o accomplir, mener à bien : **فَضَيْتُ الْحَاجَةَ** J'ai fait la chose, j'ai terminé; 2^o produire, amener un résultat (en parlant d'un remède par exemple); 3^o **فَضَى** f. i., être achevé, terminé, avoir pris fin : **فُضَّتِ الْعَوِينُ** Les provisions sont épuisées, il n'en reste plus; (V^e ou VIII^e) **أَتَفَضَى** (pour **تَفَضَّى**) et VII^e **أَنْفَضَى**, 1^o être fait, accompli, terminé; 2^o passer, finir, prendre fin, être épuisé. — **فَاضِي** juge. (Dans l'Extrême-Sud ce titre est réservé aux seuls juges nommés autrefois par le sultan du Maroc et ayant un **ظَهِير**, tous les autres juges sont désignés sous le nom de **بُفَيْه**.)

فَطَعَ. 1^o couper, trancher; 2^o traverser (une rivière, une plaine, etc.); 3^o faire la cueillette des dattes; 4^o couper les routes, détrousser les voyageurs; II^e, 1^o déchirer, tailler en morceaux; 2^o dire du mal de, calomnier, avec **فِي** de la personne; V^e, 1^o se déchirer, se mettre en pièces; 2^o (V^e ou VIII^e irrégulière?) **أَتَفْطَعُ**, f. **نَتْفُطَعُ**, se cabrer violemment et à l'improviste (cheval); VI^e cesser, finir, prendre fin. — **فَاطِع**, 1^o tranchant, affilé; 2^o décisif, qui ne laisse subsister aucun doute (argument, serment, etc.); 3^o **فَاطِع** qui coupe, qui traverse, qui cueille, qui barre un chemin pour détrousser les

voyageurs. — فُطَّاع, pl. فُطَّاع — الطَّريث les coupeurs de route.

ثَع, 1° tout, toute, tous, toutes; 2° entièrement, complètement, pas du tout (renforce une affirmation ou une négation).

ثَعَد s'asseoir; II° faire appuyer des animaux (à droite ou à gauche). — ثَعْدَة endroit élevé, plateau. — ثَاعِد, pl. régulier en يَن, pl. irrégulier ثُعُود assis. — فَاعِدَة règle, précepte, principe (pl. فَرَاعِيد).

ثَبَس, II° faire les préparatifs du départ, rassembler et disposer les charges pour être arrimées sur les chameaux. ثَابِلَة caravane. Ce mot est usité au pluriel sous les formes ثَوَابِل et ثَبَل (rare).

ثَلَب, 1° cœur; 2° milieu, partie intime d'une chose; 3° pic, piton, sommet d'une montagne. — ثُلَيْب petit piton dans un massif montagneux.

ثَلَز, II°, 1° monter sur les épaules; 2° au figuré : passer par-dessus quelqu'un, l'écraser, le supplanter; avec عَلَى de la personne (expression triviale).

ثَلَع, 1° enlever, quitter, ôter : اِثْلَعْ فَثْلَكَ Déshabille-toi; 2° enlever, voler de vive force; II° arracher, déraciner (arbre), desceller (pierre); V° se déraciner, s'arracher, se desceller (arbre, pierre, etc.).

ثَلَعَط et ثَلَبَط soulever, réunir les charges éparses dans un camp pour partir, faire les préparatifs de départ.

ثَمِير, 1° camp; 2° bagages (ce mot s'applique surtout aux bagages et impedimenta disposés autour du camp en manière de retranchement). (Comp. حَجِير.)

ثَبَب, II° approcher, s'approcher de, avec عَلَى du but.

ثَارَة, pl. ثَوَر, montagnes affectant en général des formes géométriques (cône, tronc de cône, tronc de pyramide, etc.) et qui sont de véritables témoins géologiques.

ثَال f. o., dire, parler; ثَالَتْ, les on-dit, les propos sans

consistance : سمعت بهذا الكلام ولايتنى قلت قال لا غير : J'ai entendu parler de cela, mais ce ne sont là que des on-dit; III^e فاولب promettre une chose à qqn (avec accus. de la pers.).

فام f. o., 1^o se lever, se tenir debout; 2^o se soulever, se révolter (peu usité); II^e estimer, évaluer; IV^e قام (pour أفام) 1^o séjourner, passer une ou plusieurs journées au même endroit (point d'eau, pâturage, etc.); 2^o observer fidèlement les prescriptions religieuses (بام avec فام — يفيم — فام). 1^o troupe de cavalerie, groupe de cavaliers (ce mot s'applique à l'ensemble des cavaliers et de leurs chevaux); 2^o les chevaux (sans distinction de sexe) : الفوم وردت علبت. Les chevaux ont bu et mangé. — فوام expert, qui estime, qui évalue. — تفويم estimation, évaluation. — مقيم (pr. افامة) séjour d'une ou plusieurs journées au même point. 1^o مفام, lieu, place ou un marabout s'est arrêté (pour prier par exemple); 2^o place, rang, dans la société, dans la famille, etc.

فيس A quelle heure, moment de la journée : واش من فيس Viens à deux heures.

فيطن se fixer sous la tente, sans transhumer avec le reste de la tribu (faute de moyens de transport) : — فيطانة et فباطنة groupe d'une tribu obligé de se fixer en un point faute de moyens de transport : ذوي بلان الفيطانة رادم. Les Guitana de telle tribu sont campés dans l'Oued.

فال f. i., laisser, quitter : فيلني Laisse-moi tranquille, éloigne-toi; II^e فييل 1^o passer l'heure de la forte chaleur (de telle ou telle façon); 2^o faire la sieste. — فيالة la forte chaleur. — مثيل 1^o le moment chaud de la

journée, de 10 heures à 2 heures environ; 2° la sieste; 3° comme terme d'appréciation de la durée d'une étape: Le temps qui s'écoule depuis le lever du soleil jusque vers une heure de l'après-midi.

ك

كَ. Particule qui se place devant un verbe pour renforcer une affirmation ou une négation ou pour ajouter à l'action exprimée par le verbe l'idée d'une chose habituelle ou ordinaire : كَيَزِيْشُوا ذُوِي بِلَان Les Douï un tel partent souvent en *djich* (voir ce mot); أَجْد مَا أَحْمَدُ Ahmed ne prie jamais.

كِ. Abréviation de كَيْو devant un verbe. (Voyez كَيْو particule.)

كَب, 1° verser (d'un récipient dans un autre); 2° se jeter dans (une rivière dans une autre), avec فِي; 3° descendre le versant d'une montagne, se diriger vers, appuyer dans la direction de (se dit de toute une tribu qui marche lentement en laissant paître ses animaux), avec la particule لِ de la direction. — مَكَب confluent de deux rivières.

كَابِس, 1° pistolet; 2° revolver.

كَدَاك, abréviation pour : هَكَذَا ainsi, de la sorte, de cette façon.

كَسَى f. i., vêtir, revêtir, et par extension : garantir, accorder sa protection. — كَسَا grande pièce d'étoffe en laine blanche qui entoure le corps et recouvre la tête par-dessus la رَزَّة.

كَوْ prendre des garanties à l'encontre d'un adversaire, d'un débiteur, d'un allié dont la fidélité est douteuse.

— مَكَاوْ qui a pris des garanties pour parer à toute

éventualité : رانا مكابّين ذوى ولان فيّ الّتي نسالوهم Nous avons pris des gages (otages, chameaux, moutons, etc.,) contre les Douï flane pour garantir ce qu'ils nous doivent.

كعب, V^e se renverser, se répandre.

ككّداك, abréviation pour : كيّو هكذا de la même façon.

كلا. Voy. اكل.

كلّو, II^e, 1^o charger de, donner mandat, avec accus. de la personne qui reçoit mandat; 2^o imposer une tâche trop pénible ou une charge trop forte, avec على; V^e se charger de, avec ب de la chose. — كلبّة, 1^o mandat, mission, remise de pouvoirs : عندي الكلبّة من خوتي J'ai mandat de mes frères (afin de les représenter); 2^o tâche pénible, charge trop lourde. — مكّلو chargé de, qui a reçu mandat de, avec ب de la chose. — متكلّو qui se charge de, avec ب de la chose.

كمّ combien? combien de? avec من.

كسيّة poignard courbe usité en Oranie et au Maroc.

كنّ cacher (rare). — كنانة ceinture cartouchière avec bretelles, logement des cartouches, franges et ornements, en cuir rouge généralement.

كانون emplacement où l'on fait du feu pour cuire des aliments : الجيش ما شعبتة ولاينى لفيت فيّ المضرب اربعة : Le *djich*, je ne l'ai pas vu, mais j'ai relevé à cet endroit (les traces de) quatre *kanoun* (on peut compter environ cinq hommes par *kanoun* dans les cas de ce genre).

كنبوش pièce d'étoffe en batiste dont on s'entoure le visage et la tête (voir حوّايف).

كنّي, II^e surnommer, donner un nom, un sobriquet. —

مُكْنَى surnom, sobriquet, nom patronymique. — مَكْنَى surnommé, connu sous le nom de.

كان — وکان, à la fin d'une proposition : c'est tout, seulement, sans plus. — کان شي : y-a-t-il?

گیدار, pl. کيادر, 1° monture (cheval ou jument); 2° mauvais cheval, rosse.

کيو, subst., 1° plaisir, charme; 2° chanvre que l'on fume (peu connu dans l'Extrême-Sud).

کيو راک : 1° comment? quoi? que...? comment vas-tu; کيو قال (qu'as-tu dit?); کيو ما عرفت کيو ندير Je ne sais que faire; 2° quand, lorsque, affirmatif : کيو تعلمنى Quand il viendra tu me préviendras; هانى غير کيو Je viens seulement (d'arriver, etc.)

ل

ل à, vers, jusqu'à.

لا, 1° (devant un verbe suivi de شي) ne pas; 2° (seul ou répété deux fois) non. — لاکن mais, cependant, toutefois. — لاو non, non pas, nullement (réponse à une question). — لايتى, لايتى mais, cependant, toutefois.

لحق rejoindre, rattraper en route; لحق, 1° rejoindre; 2° faire rejoindre, faire suivre, expédier une chose à quelqu'un qui vient de partir; 3° partir à la poursuite d'une troupe ennemie. — لحيفة, 1° troupe qui en poursuit une autre; 2° cette même troupe lorsqu'elle a rejoint. — ملحق, 1° qui suit, qui poursuit; 2° qui cherche à rejoindre quelqu'un parti avec une avance sur lui : خلّيتهم ملحقين Je les ai laissés en train de

poursuivre (et sur le point de rejoindre leurs agresseurs).

لازمة le mors de bride dans son ensemble.

لغى f. a., pousser, exciter les chameaux de la voix (ce verbe est fréquemment prononcé لَفَى par changement du غ en ف); III^e appeler quelqu'un, lui crier de venir : لاغى لي صالح Appelle-moi Salah.

لفح, II^e لَفَّح féconder un palmier femelle en mettant des brindilles de régime mâle, au moment où elles sont chargées de pollen, dans la gaine du régime femelle. — تَلْفِيح fécondation du palmier femelle.

لَفَى f. a. (voy. لَغَى).

لَفَى f. a., trouver, découvrir, rencontrer (par hasard, ou à la suite de recherches); II^e avec un compl. direct et un complément indirect précédé de مع : faire se rencontrer deux personnes, les mettre en présence l'une de l'autre; V^e et VI^e (la V^e plus employée) se porter au devant, se recontrer, avoir une entrevue ensemble — مَلَفَى point où se rencontrent deux pistes, deux rivières, confluent. — مُلَافَة entrevue, rencontre.

لَهُ 1^o particule لِ suivie du pronom affixe ه : à lui; 2^o abréviation de لَهُ (voir ce mot).

لهلا contradiction pour... لا اله الا الله (sous-entendu الحير) Puisse Dieu ne vous faire manquer (d'aucun bien).

لهون pr. الى هنا, 1^o ici, de ce côté-ci. — لهيه là-bas, de ce côté-là. — لهو rien, rien du tout; لوكان si, dans le cas où (avec sens conditionnel). — لياء vers moi, à moi, ici.

لِيه 1^o abréviation de : لا ي شي à quelle fin, dans quel but?

م

ما, 1° ce qui, ce que : ما قال Tu as compris ce qu'il a dit? 2° interrogatif : qu'est-ce que; ما لك qu'as-tu? 3° négatif : ne... pas, avec le mot شيء placé après le verbe — ما شك ما ني (pr. ماراك شيء ماراني) Cela ne te ... pas.

متاع de (marquant la possession) — متاعت — متاع

مدّ. 1° tendre, allonger; 2° présenter, offrir à quelqu'un (avec ل de la personne); تمدّ (cette forme remplace la VIII^e) se tendre, s'allonger; VI^e (irrégulière, dérivée du mot مدّة) تمودى patienter, temporiser. — مدّة délai, laps de temps.

مّر. 1° s'en aller, partir; 2° se rendre à (avec ل du but).

مزن, I^{re} et II^e se séparer (du gros de la tribu) et par suite, faire sa soumission au Gouvernement français. Ce terme est pris en mauvaise part et a acquis le sens d'apostasier, de renier sa religion; II^e même sens. — مزاني, pl. مزانات, dissident (par rapport à une tribu indépendante) et par suite « renégat ». C'est sous ce terme que les tribus indépendantes désignent les indigènes soumis au Gouvernement français.

مسافني, pr. ما أسافني Cela ne me regarde pas; c'est ton affaire; مسافك بيه Cela ne te regarde pas, etc.

Y كاش من يعاونني? (من هو) منه? من qui va là? a-t-il quelqu'un pour m'aider?

من de (correspondant à e ou ex latins); من اين (mnin) d'où, de quel endroit, dès que, puisque, étant donné que. — من هنا, pr. هنا, par ici, d'ici.

مهري, pl. مهابري, 1° mehari, chameau de selle; 2° l'ensemble

du mehari et de celui qui le monte : نزلوا عندي أربعة : Quatre meharistes (envoyés) en éclaireurs, sont descendus chez moi.

مودّ, pl. مدود, mesure pour les grains, dattes, etc. Cette mesure est très variable, suivant les localités.

مواشى, inusité au singulier : hommes, gens.

ما, pl. أمياه, l'eau : الماء حلّو L'eau est agréable ; الماء زَيْن L'eau est bonne ; الماء خازن L'eau est salée ; الماء مالح L'eau est puante.

میزی Je suppose que... في میزی : à peu près, environ — میز

ن

نبش, II^e, 1^o chercher, s'enquérir, faire une enquête secrète, avec نبّشت على ذيك الدعوة : Je me suis renseigné sur cette affaire ; 2^o chercher en grattant (le sol).

نبكة, pl. أنباك, dune.

نبى, III^e f. i., appeler, avertir (avec على devant le compl.).

نتبى, 1^o s'épiler ; 2^o arracher, déraciner (trivial).

نجر, II^e équarrir, égaliser, raboter. — منجورة chemin, route (tracée par la main de l'homme, par opposition à مسح). — منجّر aplani, égalisé, dégrossi, équarri.

نحر égorger en plantant le couteau près de la clavicule. (C'est ainsi qu'on doit égorger les chameaux.)

ندى, III^e f. i., appeler, faire venir, avec complément direct.

نذر avertir, prévenir d'une attaque prochaine ceux qui en seront l'objet. — نذار émissaire qui vient avertir une tribu d'une attaque projetée contre elle. — نذيرة avertissement, avis d'avoir à se garder.

نشع, II^e ramener en arrière, faire reculer : نشع عودك Fais reculer ton cheval.

نطحوا se diriger vers, marcher dans la direction de : ناطح Ils ont pris la direction de la montagne. — ناطح qui marche, qui se dirige vers un point donné (avec accusatif de ce point).

نفر, III^e introduire auprès, ménager une entrevue avec : Introduis-moi auprès du Cheikh; VI^e, I^o avoir une entrevue avec, se rencontrer pour s'entendre sur une question : تنافرنا مع ذوي بلان Nous avons eu une entrevue avec les Douï un tel; 2^o se rencontrer, s'affronter pour se battre (en parlant de deux troupes venant de directions différentes).

منشار, 1^o bec d'oiseau; 2^o sommet, pic en forme de bec.

نهب voler, enlever (des chameaux au pâturage par exemple), avec la particule لِ devant la personne victime du vol.

نَهَلَّ usité sous les formes نَهَلَّ f. a. et انتَهَلَّ, ce verbe signifie s'occuper de quelqu'un ou de quelque chose avec sollicitude. — منتهلّي et منتهلّي qui apporte tous ses soins, toute sa sollicitude à...

نَهَى f. i., empêcher, détourner de...; VI^e cesser simultanément de faire une chose; en particulier : cesser le combat de part et d'autre.

ناب f. o., remplacer, suppléer, avec عن de la personne suppléée; VI^e se relayer, établir un tour de rôle. — نايب, 1^o représentant, lieutenant, remplaçant; 2^o le pourvoyeur (Dieu) : يا نايب نوب O pourvoyeur! pourvois! (à ma subsistance). — نوبتي, 1^o tour de rôle : C'est mon tour de...; 2^o une fois, نوبتين deux fois, ثلاث نوبات trois fois, etc.; 3^o affaire (dans le sens de combat), escarmouche : نوبة تاغيت l'attaque de Taghit (août 1903).

نیشان, 1^o substantif : cible; 2^o adv., dans la direction ou dans le prolongement de...

هاتوا! donne, donnez, amène, amenez. — هاتى — هات هاتوا! Amenez-moi les chevaux.

هدموا رَدُّمُوا Ils ont démolir, abattre, saper, ruiner : démolir et enterré (leurs revendications réciproques). Il est à remarquer que ces deux verbes sont employés sans la conjonction و et forment un arabisme; VII^e se démolir, tomber en ruines. — هدمه morceau déchiré d'un pan de la tente. — مهدوم démolir, sapé, ruiné.

هرع II^e défoncer, percer, briser. — مهرع défoncé, percé.

هرف verser, renverser; الماء هرف uriner.

هزل maigrir, devenir maigre. — هزيل maigre, efflanqué, bas d'état (cheval ou toute autre bête de somme).

هكك من هكك — هكك de là, de là-bas, au loin, par là-bas.

هكك هكذا ainsi, de cette façon, de la sorte.

هل يا هل ترى : (rare) 1^o est-ce que (il reste à savoir si); 2^o voy. اهل.

هل X^e apparaître, se montrer (en parlant de la nouvelle lune seulement) : استهرل علينا ثلاث نوبات في الطريق La nouvelle lune nous est apparue trois fois en cours de route (c'est dire : notre voyage a duré plus de trois mois et moins de quatre). — هلال nouvelle lune.

هلك 1^o périr; 2^o souffrir énormément (de la faim, de la fatigue, d'une maladie) au point d'être à deux doigts de la mort; 3^o (peut-être IV^e forme) faire périr, anéantir, exténuer : هلكنا الجوع Nous mourons de faim; II^e, 1^o faire périr, ruiner, épuiser (la santé par exemple) : واشتا هلكك حتى ما قدديت علاش Qu'est-ce qui t'a épuisé au point que tu ne puisses plus rien faire? —

1° mort, trépas; 2° grand danger, cruelle extrémité où on est réduit.

هنا ici.

هنديّة mouchoir rouge à ornements imprimés.

ههه من ههه — ههه de là, de là-bas, par là.

و

واشتا, pr. وآي شي, qu'est-ce que ? comment ? واشتا qu'est-ce que ? que... ?

وتد, pl. اوتاد, 1° piquet (de tente); 2° au figuré : appui, soutien : وسط القبيلة : Je serai pour vous comme un piquet au milieu de la tribu (c'est-à-dire je vous aiderai à la pénétrer).

وجع souffrir, avoir mal : وجعني مدري La poitrine me fait mal. — وجاع, 1° douleurs, coliques; 2° douleurs de l'enfantement. — ميجوع, pr. مروجع, malade, qui souffre.

وحل, II°, 1° attacher, lier; 2° mettre dans l'embarras, dans une situation sans issue : وحل يعلك Celui qui a lié, délie (qui peut le plus, peut le moins); V° être dans l'embarras, dans une situation sans issue.

واخض, واخض, واخض. Voyez sous اخض.

ودع placer, déposer; III° prendre congé, faire ses adieux à quelqu'un (avec accus. de la personne).

ودي le prix du sang, c'est-à-dire l'indemnité due par le meurtrier aux parents de la victime.

ورد boire (chevaux, chameaux, etc.); II° faire boire les animaux, les conduire à l'abreuvoir. — ميراد point d'eau (puits, étang, source, bassin, etc.) où l'on abreuve les bêtes. Action d'abreuver : كملنا الميراد. Nous avons achevé d'abreuver (nos bêtes).

وري, II° faire voir, montrer, indiquer.

ميزاب sorte de col resserré comparable à une gouttière

(terme géographique). — **موزيب** diminutif du précédent (terme géographique).

وسث enlever, emmener (des chameaux principalement). Ce terme s'applique rarement au simple vol, il désigne plutôt le fait, par une tribu, d'enlever les chameaux d'une autre tribu en garantie d'une dette, d'un pacte conclu, etc. — **وسيثة**, pl. **وسايث**, 1° groupe de chameaux marchant ordinairement ensemble; 2° troupeau de chameaux que des voleurs emmènent ou qu'une tribu enlève à une autre tribu en garantie : **لثينا الجرة على ثلاث وسايث** Nous avons relevé les traces (des chameaux enlevés) divisées en trois groupes pour la marche.

وعد, 1° promettre; 2° se diriger vers; VI (irrégulière dérivée du mot **ميعاد**) **تميعد** s'envoyer réciproquement des ambassades, avoir ensemble une entrevue pour traiter. — **واعد**, pl. **وين**, se dirigeant vers. — **ميعاد**, pl. **مواعيد**, ambassade, délégation.

وعى f. a., se rappeler, se souvenir de. — **واعى** qui se souvient d'une.

وعى, subs., le pus qui sort d'un abcès, d'une plaie infectée. **وغش** collectif : hommes, gens.

وفت temps, époque, moment : **في اي وقت** (prononcez **بَيَوُوقْت**) quand, à quel moment ?

أوفى 1° se lever, se tenir debout; 2° s'arrêter : **أوفى** Debout ! (mot que l'on emploie pour calmer un cheval excité, le faire tenir tranquille, le faire lever s'il est couché, etc.); 3° veiller, être sur ses gardes, être prêt : **هاني وفت** Je suis prêt (à faire ce que vous me dites); je prends la responsabilité (de ce que vous me proposez). C'est la réponse à la question **هاني في مزرافك**. Voy. **مزراف** ou à toute autre question du même genre. — **وئى** veiller à la bonne exécution d'une chose, respecter et faire respecter (sa parole d'honneur, un pacte, un engagement, etc.). — **على** prêter atten-

tion à, s'occuper de; II°, 1° dresser, placer debout; 2° arrêter, empêcher d'avancer; 3° constituer *hobous* un bien (voy. حبس); V°, 1° se dresser debout; 2° s'arrêter; 3° être arrêté, empêché ou retardé par, avec على de la cause. — واثق, 1° dressé, droit, qui se tient debout; 2° qui veille à, qui est sur ses gardes, qui respecte et fait respecter (les engagements, etc.), avec في et un complément.

وكل. Voyez sous اكل; II° donner mandat; V° placer sa confiance en... — ميكول, واكل. Voyez sous اكل.

وَكُوك, 1° pousser le cri d'alerte et de rassemblement en présence d'une attaque imminente; 2° pousser le cri d'alerte pour faire rassembler les hommes en armes et partir pour une expédition immédiate. — وَيَكُوك, cri d'alerte et de rassemblement.

وَو, oui (ce mot est souvent répété plusieurs fois de suite).

ي

يامس, pr. امس, hier; اول يامس, avant-hier.

ايسر, fém. يسرا, gauche; يسارا, à gauche.

يشير, pl. يشاشرة, homme, jeune homme, adolescent.

ايمين, fém. يمينا, droit; يمينا, à droite.

Mots de forme ou d'origine étrangère¹.

أَتَائِي le thé.

أَرَح non, non pas, comme réponse à une question (ce mot paraît d'origine berbère?).

أَمَّاخِيرَة, pl. مَوَاخِير (comp. l'espagnol *mujer*), femme.

أَنَد oui (ce mot est plus employé par les ksouriens, de race berbère, que par les nomades, en majorité de race arabe).

أَه non, comme réponse à une question (ce mot paraît d'origine berbère).

أَيْت اأَرْيَعِينَ : Le conseil des quarante. (Ce conseil maintient l'ordre intérieur dans la tribu, assure l'exécution des décisions de la *Djemaa*, frappe d'amende les contrevenants, etc.)

بَابُور *samovar*, grosse bouilloire très ornementée qui sert à préparer le thé (du mot espagnol *vapor*).

بَاة et لِبَاة, pl. بَايْث et بَايْث (comp. l'espagnol *paga*), paye, solde : مَا قَبَضْنَا شَيْ لِبَايْثُنَا Nous n'avons pas touché nos soldes.

بَرِّيْكُو, collectif : ânes (comp. de l'espagnol *borrico*).

1. Dans les pages suivantes, nous avons donné, en indiquant leur origine, autant que possible, des mots arabes berbérisés et employés sous leur nouvelle forme, des mots berbères et des mots d'origines diverses : française, espagnole, turque. Nous n'avons mentionné, bien entendu, que les seuls mots passés réellement dans l'usage, compris et employés par tout le monde de préférence aux mots arabes correspondants, quand ils existent.

بُسط, pl. ابساط, poste, redoute (dérivé du mot français *poste*).

بِص mot usité aux III^e et V^e formes, dérivé du français *place*; III^e remplacer; VI^e permuter.

بلاصة place (dérivé du français).

تباعة tabac à chiquer (du mot français *tabac*?).

اجار et طراب اجار travail de journalier, manœuvre, terrassier : ماشى يخدم طراب اجار Il part pour aller travailler comme journalier (comp. l'espagnol *trabajar*).

تشامو, collectif : les chameaux porteurs, par opposition aux *mehara* (comp. le français *chameau*) : جينا شى ابل تشامو : Nous avons amené quelques chameaux porteurs.

تكاوت, 1^o nom berbère (usité aussi chez les arabes) de la *tamarix articulata*, arbre du genre tamarin; 2^o gale que l'on récolte sur cet arbre et que l'on emploie au tannage des peaux.

تكسى (forme berbère dérivée de la racine كسى f. i.) garantie, protection : اصحاب التيكسى Les garants, les responsables (d'un traité conclu ou d'une protection promise).

تيفراد rémunération, salaire (ce mot est probablement d'origine berbère) : نفد ندير هذا الشى ولايتنى انعت لي : Je puis faire cette chose, mais indiquez moi (quel sera) mon salaire au préalable.

دابة maintenant, tout de suite (mot d'origine berbère?).

رسيْمبو reçu, recepissé (de l'espagnol *recibo*).

زطام porte-monnaie (comp. Beaussier *تمزدام*).

ساسبو fusil gras simple et carabine modèle 74 (du français *chassepot*), pl. ساسبويات.

شاو, pl. ات, chef, notable, influent (dérivé du français *chef*).

شكيرو petit sac de cuir à coulisse, où l'on met les balles et

les capsules (ce mot est probablement une forme berbère de l'arabe شكارّة?).

شانطى chantier (du mot français).

طرنجى étranger et surtout espagnol (employé seulement comme adjectif) : دراهم طرنجى La monnaie espagnole;

عام طرنجى L'année (du blé) étranger. C'est 1867 : au cours de cette année éclata une disette et l'on dut faire venir du blé de l'étranger (du mot français *étranger*).

فنانى 1° halte, pose, étape, campement à l'étape (peu usité dans ce sens); 2° marche d'un convoi ou d'une troupe

إذا مشينا مشى : الغنائى ما نروحوا الا بالسيى Si nous marchons à la manière des fantassins (ou convois) c'est tout au plus si nous arrivons au coucher du soleil (ce mot est d'origine turque).

فوصن consigner, emprisonner (du mot français *consigner*).

— مفوصن et مفوصن consigné, emprisonné (du mot français *consigné*?).

كاشة couverture grise en laine (comp. l'espagnol *cachera*).

كروىات, pl. كروىات, voiture, charrette (de l'espagnol *carro*).

كنبة et كنبّة convoi (dérivé du mot français). Au pluriel ce mot est remplacé par le mot فوابل, pl. de فابلة, caravane.

كلاطة fusil ou carabine Remington (de l'espagnol *culata*, culasse), pl. كلايط.

الكىرو service du courrier : اصحاب الكىرو Les gens qui font le service du courrier (dérivé de ce mot).

مروك, singulier et collectif : marocain (en parlant des hommes seulement. Comparez le français *Maroc* et l'espagnol *marruecos*).

وخ c'est entendu, très bien, parfait (mot d'origine berbère?).

APPENDICE

I. — Sur les noms propres d'hommes.

Les noms propres d'hommes sont sujets à un grand nombre d'altérations que l'usage seul peut apprendre. Nous en donnons ci-après quelques exemples classés par ordre alphabétique des racines auxquelles on peut les rattacher :

برك. Cette racine donne, pour les noms d'hommes, les dérivés suivants¹ : بركة — بريك — امبارك — أمبيريك (pour امبارك diminutif de مَبْوِيرِيك) — المبارك, et pour les noms de femmes les formes امباركة — أمبيريكّة — المباركة.

حسن. Cette racine donne le superlatif لَحْسَن (pour الاحسن) et les noms الحسن — الحُسَيْن diminutif du précédent, qui a pris chez les Beraber la forme آحسين — حسون et آبر حسون, ces derniers usités principalement chez les tribus berbères.

ابو (بر). Ce nom, très répandu dans toute l'Oranie, présente un adoucissement du ب en و, ce qui donne آبوحوص. Cette dernière forme est elle-même souvent contractée et devient بَحْوَص même dans l'écriture.

جد. Le nom احمد très commun, se trouve également sous la forme أَحْمَد (أَحْمَد). — Le nom du prophète مُحَمَّد subit un grand nombre de modifications, ce qui,

1. Nous respectons l'orthographe, même défectueuse, usitée par les gens du pays.

au dire des rigoristes, constitue un véritable sacrilège.

Il peut prendre les formes suivantes : مُحَمَّد — مُحَمَّد — مُحَمَّد (مُحَمَّد) — حُمَيْن ou حُمَيْن, diminutifs amicaux. —

مُحَمَّدَات et مُحَمَّدَيْن, ces deux dernières formes plus spéciales aux Berbères (usitées à Aïn Chaïr, notamment). On le trouve aussi sous les trois formes مُحَمَّد — مُحَمَّد et مُحَمَّد mais uniquement chez les Berbères.

عَب. Les deux noms عَبَّاء (berbère) et عَبَّو (arabe et berbère) sont fréquents. Nous n'avons pu en déterminer l'origine exacte mais nous croyons y voir des contractions des noms عبد الله et عبد الواحد.

عَبْدُ الْحَقِيق. Ce nom est fréquent, mais il arrive souvent qu'on en supprime la première partie pour ne conserver que la seconde حَقِيق. On commet ainsi un sacrilège autrement grave que celui signalé plus haut, car, s'il est interdit de modifier le nom du prophète, que dire de l'homme qui s'attribue l'un des noms de Dieu !

عَبْدُ الْفَادِر. Ce nom donne le diminutif familier دَفَايَة et la contraction فَدَّوَر.

عَبْدُ الْكَرِيم. Usité sous cette forme et sous la forme contractée كَرَّوْم.

عَبْدُ اللَّهِ. Usité sous cette forme et fréquemment contracté en عَلَّا.

عَرَب. Cette racine donne les noms : لعَرَبِي (pour العربي — العربِي) et le diminutif العَرَبِي.

عَرَج. — Cette racine donne les noms عَرَج — عَرَج et le diminutif العِرَج.

عَلَّال. Ce nom est assez répandu. Nous croyons y voir une contraction de عبد العالي ou de عبد الجليل (?).

عَمْرُو. Ce nom prend les formes عَمْر — عَمْر (très rare, usitée cependant chez les Cheurfa du Tafilalet) et leur

diminutif **عَمِير**. La racine **عمر** donne en outre les formes

معمر et **عمران** — **عامر**.

باطمة. Ce nom est très rare sous sa forme primitive. Il présente presque toujours une altération du **م** en **ن** et n'est guère usité que sous la forme **باطنة**.

Nous nous bornerons à ces quelques exemples, n'ayant point la prétention d'épuiser un sujet aussi vaste et nous ajouterons les remarques suivantes :

1° Beaucoup de noms d'hommes connus sont précédés d'un surnom ou d'un qualificatif qui, à la longue, finissent par faire partie du nom. Les plus fréquents de ces qualificatifs sont : **مولاي** — **الطالب** — **الشيخ** — **المقدم** — **الغبير** (qui désigne les Cheurfa) — **بوا**, etc.

2° Le mot **ولد** est plus employé que **آبن** dans l'énoncé du nom. On dira, par exemple, **كروم ولد بَحْوص** de préférence à **كروم بن بَحْوص**.

3° Devant un nom commençant par un **م** ou un son voyelle le mot **ولد** devient, le plus souvent, **أ** et **أم** par euphonie. On dira, par exemple :

احد ولد معمر au lieu de **احد أم معمر**;
عيسى ولد عرج au lieu de **عيسى أم عرج**.

Dans ce dernier exemple il se produit souvent ce fait que le **م** euphonique est joint au mot suivant, ce qui donne **عيسى أمعراج**, et l'on voit le même individu appelé par les uns **عرج**, et par les autres **معراج**. Ce changement de **ولد** en **أ** est certainement dû à l'influence de la langue berbère sur l'arabe.

4° Chez les Beraber les mots **ولد** ou **بن**, sont remplacés par leurs équivalents **chelha** : **أ** et **نايت** selon les tribus.

II. — Sur les noms de tribus et adjectifs relatifs.

Beaucoup de noms de tribus revêtent des formes de pluriels brisés; en voici quelques exemples :

الكرامة, tribu des Ouled Abd-El-Kerim.

المساعدة, fraction des Douï Menia (qui se nommait probablement à l'origine مسعود).

العَبَاضَلَة, fraction des Douï Menia. Il y a lieu de remarquer que ce nom est une déformation de عَبَاد الله précédée de l'article. Ce dernier nom est lui-même employé au lieu et place de عبد الله.

العساسة, fraction des Ouled Djerir.

المبالحة, fraction des Ouled Djerir.

Ces noms de tribu donnent respectivement naissance aux adjectifs relatifs suivants :

كرومي, originaire des Ouled Abd-El-Kerim.

مسعودي, originaire des Messâada.

عَبَاضَلَاوي et quelquefois عَبْدَلَاوي, originaire des Abadla.

عَسَائِسِي, originaire des Assaâssa.

مَبَالِحِي, originaire des Mefalha.

Comme on le voit par ces exemples, certains de ces adjectifs ont, au singulier, la même forme qu'au pluriel, le *ti* final constituant la seule différence.

Mais il est des adjectifs relatifs formés d'une façon beaucoup plus arbitraire, l'usage seul permettant de les reconnaître; en voici quelques exemples :

Singulier	Pluriel
عَيُونِي	عَيُونِيَّة, originaire d'Aïn Chaïr.
حيمري	حيمرِيَّة, originaire d'El Ahmar.
بو عناني	اهل بو عنان, originaire du ksar de Bou Anane.
بو عيني	اولاد بو عنان, originaire de la tribu des Ouled Bou Anane (D. Menia).
زَدْفِي	ايت اَزْدَف, originaire de la tribu des Aït Izdeg.

Il y a lieu de remarquer enfin :

1° Que certains adjectifs relatifs prennent non seulement le ة final, comme marque du pluriel, après le ي d'origine, mais qu'ils revêtent, en outre, une forme brisée, ce qui donne les paradigmes بَوَاعِلِيَّة et بَعَاعِلِيَّة, tels sont :

Singulier	Pluriel
مَوغلي, originaire du ksar de Mougheul	مَواعِلِيَّة
بَشَّاري, — — —	بَشاشَرِيَّة Bécharr

2° Et que d'autres adjectifs relatifs revêtent au pluriel une forme brisée du paradigme بَوَاعِل en perdant le ي d'origine, tels sont :

Singulier	Pluriel
ساحلي, originaire du Sahel	سواحل
فِيكِيغِي, — — —	فواجيج (Fouaguig) de Figuig

QUELQUES MOTS

SUR LES DÉRIVATIONS DU TRILITÈRE

ET LES

ORIGINES DU QUADRILITÈRE EN ARABE

PAR

A. JOLY

On trouve en arabe beaucoup de verbes plurilitères, — je veux dire de verbes comptant plus de trois syllabes, — et ce tant dans l'arabe ancien, ou littéraire, que dans les divers dialectes issus de ce langage et parlés dans les différentes parties du monde musulman. On trouve aussi beaucoup de mots, substantifs ou adjectifs, appartenant à des formes plurilitères du même genre.

Un grand nombre, — et notamment des quadrilitères, en prenant le mot dans son sens plein, celui que lui accordent les grammairiens arabes, — provient des racines trilitères par des procédés de dérivation connus et admis universellement. Je veux parler des formes dérivées usuelles, comme les dix premières, et de celles qui sont d'un emploi moins fréquent, comme la vingtaine d'autres que mentionnent les auteurs arabes.

Mais il en est qui ne rentrent dans aucune des catégories de dérivés admises, et qui ne se peuvent déduire des trilitères par aucun des procédés de dérivation consacrés. Je crois cependant que la plupart pourrait s'y rattacher par des lois aussi fixes, aussi évidentes que celles qui président à la formation de la troisième ou de la quatrième forme classique, ou bien à celle de la quinzième ou de la vingt-cinquième.

Je voudrais en donner quelques exemples. Mais ici j'ouvre une parenthèse. En premier lieu, je le déclare, je

ne me propose pas d'épuiser la matière en quelques lignes, mais simplement de produire le résultat de quelques réflexions, sans pousser très avant pour cette fois l'étude de la question. Que je le puisse faire^r plus complètement plus tard, ou que d'autres s'en chargent, il n'importe. En second lieu je ne prétends pas non plus au mérite de la nouveauté. Il se pourrait — et je déclare tout uniment n'avoir fait aucune recherche à cet égard, — que le sujet eût été déjà traité plus ou moins ; je sais qu'il a été effleuré, que certains des résultats ci-après exposés ont été mentionnés, incidemment ou partiellement, par divers auteurs, par MM. Cherbonneau (*Revue Africaine*, notamment, 1868, vol. XII), Gorguon, anciennement, et plus récemment par M. Sonneck, dans le *Journal Asiatique*, à propos de quelques chansons arabes données en texte et traduction, enfin par M. Machuel dans son *Dalil*. Mais je ne crois pas qu'on en ait jamais offert un tableau méthodique. Si cela était, cependant, cela n'enlèverait pas, peut-être, toute espèce d'intérêt à la présente communication. J'ai fait quelques remarques ; je vous les expose. Si elles contiennent une part de nouveauté, fût-elle minime, tant mieux. Dans le cas contraire, cela va bien encore ; deux pensées différentes peuvent considérer une même matière sans que ce soit de façon absolument identique, et l'on peut trouver de l'intérêt à regarder deux dessins d'un même objet faits par des personnes différentes. Enfin quand je dis que je crois pouvoir ramener beaucoup de verbes plurilitères à des racines trilitères, je n'ai pas l'intention d'affirmer par là que ce soit toute l'analyse possible. Peut-être, comme l'ont écrit certains auteurs, les racines trilitères elles mêmes peuvent-elles se déduire de racines primitives bilitères ; il n'en reste pas moins vrai que la forme trilitère me semble avoir été une étape obligée, et c'est de cette étape que je veux partir.

Maintenant, quelques réflexions générales. C'est surtout dans la langue parlée, et surtout dans le langage familier, qu'on fait grand emploi de ces formes plurilitères autres

184 années
ou deux à
Franchet

que les dix dérivées usuelles. Ceci nous explique pourquoi les dictionnaires d'arabe régulier n'en mentionnent relativement que peu; et ceci nous explique encore pourquoi on ne les trouve pas très souvent dans les écrits, où ces formes eussent, en général, mal cadré avec le style. Mais cela ne veut pas dire qu'elles n'aient pas été autrefois tout aussi fréquentes dans les anciens dialectes parlés en Arabie et, par conséquent, qu'on doive les considérer comme de mauvais arabe. Je suis persuadé du contraire; il suffit, pour s'en convaincre, de remarquer combien elles sont fréquentes chez les poètes antéislamiques, et de remarquer aussi que les procédés de dérivations qui ont présidé à leur naissance, ou du moins à la naissance d'une foule d'entre elles communément employées dans la conversation, ont servi de même à la formation de plurilitères analogues dans le domaine de l'arabe régulier. Si peu nombreux fussent-ils, chacun de ces derniers pourrait suffire à établir la légitimité de tous les analogues de même espèce, puisque chacun pose comme bien arabe la loi dont ils découlent.

Par conséquent, les auteurs qui ont remarqué l'abondance des plurilitères dans l'arabe barbaresque avaient grand'raison de le faire. Mais ils se trompaient, lorsque, comme Cherbonneau, ils émettaient l'opinion que c'est une des particularités de cet idiome, et plus encore lorsqu'ils y voyaient l'influence du berbère. On sait d'ailleurs que cette dernière a été minime, tandis que c'est le berbère qui s'est imprégné d'arabe. Non, si les plurilitères se retrouvent partout dans la langue parlée, ils sont très nombreux aussi en arabe régulier, notamment dans l'arabe très ancien des poètes antéislamiques.

Je passe maintenant à l'examen des formes dérivées du trilitère, et je vais tâcher d'en offrir un tableau aussi méthodique que possible, en donnant des exemples, tant des formes dérivées communément admises, — et ce pour mémoire, — que de celles qui semblent avoir été plus généralement considérées comme indépendantes.

PREMIÈRE CLASSE

Trilitère dérivé par substitution de voyelles.

N° 1. — Passif régulier **يُفْعَل**, aor. **يُفْعَل**.

Dans l'arabe régulier barbaresque cette forme est quelquefois employée à l'aoriste, à la troisième personne, dans un petit nombre d'expressions consacrées. On entend dire :

يُفَرَف, on fait une différence entre. — **يُزَار**, on (y) va en pèlerinage (en parlant du tombeau d'un santón). — **يُسَال** il a des dettes. — **يُبَاع** on vend.

C'est dans la bouche des personnes instruites, il est vrai, qu'on entend le plus souvent ces expressions. Mais le vulgaire a quelquefois pris lui-même l'habitude de les employer. Dans la province de Constantine on dit couramment : **تُصَاح**, **يُصَاح**, etc., on vous demande, on vous appelle, on le demande, on l'appelle, etc.

N° 2. — Forme passive irrégulière **يُفْعَل**, aor. **يُفْعَل**.

Cette forme est fréquente dans le Sud algérien, et dans toute la province de Constantine. On peut la considérer comme une modification du passif régulier. On dit par exemple :

غُلِبَ il a été vaincu. — **غَلِبَ** il a vaincu.

رُبُط il a été attaché. — **رَبِطَ** il a attaché, etc.

Elle ne s'applique pas à tous les verbes indistinctement, mais seulement à un assez grand nombre, consacrés par l'usage.

DEUXIÈME CLASSE

QUADRILITÈRES

PREMIÈRE CATÉGORIE

Dérivation par répétition d'une des radicales.

N° 3. — Répétition de la première radicale sur place **فَعْعَل**.

Je n'ai qu'un seul exemple à donner, pris à l'arabe de Berbérie : **عَعَوْش** pousser un cri faible, éteint (coq).

N° 4. — Répétition de la première radicale avec transfert après la seconde **فَعْعَل**.

On trouve quantité d'exemples de cette forme tant dans l'arabe littéraire que dans la langue parlée : **فَرَقَط** couper en petits morceaux (ar. d'Orient et ar. barbaresque), de **فَرَط** couper en morceaux (ar. régulier). — **دَوَدَس** aller et venir, marcher de long en large (ar. barb.), de **داس** f. o., fouler aux pieds (ar. rég.). — **فَرَف** glousser (poule) (ar. rég.) et **فَرَفِي** roucouler (pigeon) (ar. rég.). — **دَوَدَر** tourner, tourner et retourner sur place, dans le même lieu, aller et venir sans s'écarter d'une certaine place (ar. barb.), de **دار** f. o., tourner. — **طَرَطَف** éclater, jaillir vivement, produire un bruit sec et fort, ou éclatant et soudain, etc. (ar. barb.), de **طَرَف**, frapper une porte avec le marteau, forger, sonner une cloche, etc. — **بَرَبَش** être tacheté, marqué de la petite vérole (ar. barb.) de **بَرَش** être bariolé, bigarré (ar. rég.). — **كَرَكَب** mettre en désordre (ar. rég.) et

« mettre en boule » (ar. barb.), de كَرَب tresser, tordre, etc. (ar. rég.). — مَرَس ennuyer, tourmenter (ar. or.), de مَرَس macérer dans l'eau avec les doigts (ar. rég.), manipuler, écraser, abimer avec les doigts, etc. (ar. barb.).

Les racines sourdes donnent à profusion cette forme dérivée; on les a jusqu'ici considérées comme des onomatopées. Mais il me semble qu'elles dérivent aussi des trilitères d'après la loi qui nous occupe. Voici quelques exemples : خَضَّ agiter, secouer (ar. barb.), se retrouve dans خَضَّض agiter, secouer (ar. rég. et barb.). — ضَبَّ être brumeux (ar. rég.), d'où ضباب brume (ar. rég.), et ضباب brume, brouillard (ar. barb.), dans ضَبَّض, être brumeux (ciel) (ar. or.). — رَضَّ casser, briser (ar. rég.), dans رَضَّض casser en morceaux (ar. rég.). — شَمَّ sentir, flairer, dans شَمَّش flairer à plusieurs reprises (ar. barb. et or.) rôder en flairant (ar. barb.). — نَخَّ faire agenouiller un chameau (ar. rég.), dans نَخَّن, même sens (ar. rég.), etc.

Il résulte des exemples ci-dessus que cette forme dérivée se retrouve aussi bien dans l'arabe régulier, que dans l'arabe d'orient ou dans l'arabe barbaresque. Elle est donc bien arabe.

Il semble qu'elle ajoute au dérivé une idée de diminution dans l'intensité de l'action exprimée par la racine, avec idée de répétition; c'est souvent comme une sorte de diminutif fréquentatif.

N° 5. — Répétition sur place de la deuxième radicale بَعَّلَ.

C'est la deuxième forme classique. Il n'y a pas lieu de s'y appesantir. Remarquons seulement que, dans l'arabe barbaresque comme dans l'arabe régulier :

1° Elle donne au verbe le sens transitif.

2° Elle peut indiquer l'intensité, la répétition de l'idée verbale sans rendre le verbe transitif. Ex. : **جَوَّت** passer en grand nombre, **مَوَّت** mourir comme des mouches, **زَوَّد** donner (de la nourriture) en abondance, **كَبَّر** devenir grave (affaire), etc. (Sud algérien).

3° Elle peut avoir le sens intransitif sans aucune idée annexe. Ex. : **كَرَف** retrousser la lèvre supérieure en humant l'air (cheval qui a senti l'odeur de la jument), **كَبَّح** couler à flots (eau, sang, etc.) (Sud algérien).

4° Elle donne souvent au verbe la signification de : accuser de, traiter de, considérer comme. Ex. : **سَرَف**, **خَوَّن** traiter de voleur, **كَذَّب** accuser de mensonge, **شَيَّن** considérer comme mauvais, **نَتَّن** déclarer qu'une chose est puante, etc. (Sud algérien).

N° 6. — Répétition de la deuxième radicale avec transfert avant la première.

Je ne connais qu'un exemple de cette forme, pris à l'arabe du Sud algérien : **عَرَّعَش** trembloter, de **رَعَش** trembler.

N° 7. — Répétition de la troisième radicale sur place, sans contraction.

C'est la vingt-deuxième forme régulière de certains grammairiens arabes, ce qui me dispensera d'en donner des exemples pris à l'arabe régulier. On a dans le Sud algérien : **كَرْفَب** monder une meule de céréales en enlevant le résidu. Synonyme de **كَرْف** employé ailleurs; **كَرْفَة** résidu d'une meule. — **غَلَّبَق** emmitouffler, de **غَلَب** envelopper. — **كَغَرَر** bougonner, se montrer assomant par ses réflexions déplacées, ses observations, gourmander

sans cesse (ar. barb.), de كَعَرَ gronder, gourmander (ar. or.). — كَوَسَّس aller et venir (syn. de كَوَسَّس vu ci-devant), de داس f. o., fouler aux pieds, etc.

N° 8. — Répétition sur place de la troisième radicale avec contradiction. فَعَلَّ, et par euphonie أَفَعَلَّ.

C'est la neuvième forme classique. Elle est inusitée dans l'arabe barbaresque.

DEUXIÈME CATÉGORIE

Quadrilittère formé par adjonction d'une lettre étrangère à la racine.

1^o *Première série.* Adjonction d'un ل, d'un ء ou d'un ع.

N° 9. — Adjonction d'un ل avant la première radicale : أَفَعَلَ et par euphonie أَفَعَلَّ (le ء est un ء d'union, وحلة).

C'est la quatrième forme classique, à peu près inusitée en arabe barbaresque.

N° 10. — Adjonction d'un ل après la première radicale : فَاعَلَ.

C'est la troisième forme classique, communément employée aussi en arabe parlé.

N° 11. — Adjonction d'un ل après la deuxième radicale, فَعَال.

Cette forme paraît spéciale à l'arabe barbaresque, jusqu'à plus ample informé. Elle a le même sens que la neuvième classique. Les exemples abondent, ils ont été souvent cités. En voici quelques-uns :

شَشَاش devenir mou. — طَوَال devenir long. — حَبَار de-

venir rouge. — زَرَأَ devenir bleu. — نِيَالَ devenir bleu outre mer (نَيْلَة bleu outre mer). — بَنَانَ devenir savoureux (بَنِين savoureux). — خَشَانَ devenir grossier ou épais, etc.

Gorguon (*Cours d'arabe vulgaire*, 2^e édit., p. 168) et Sonneck (*Six chansons arabes*, *Journal asiatique*, 1899), considèrent que cette forme provient de la onzième classique أَجَال par chute du *chadda* de la troisième radicale. Le dernier auteur dit que les deux formes en question ont, en effet, trait aux couleurs, formes, défaut physiques, car on trouve en arabe régulier : اِكْلَاز se ramasser, de كَلَز réunir en un seul point; اِفْشَار avoir la chair de poule, de فِشْر écaille, épiderme, etc.

N° 12. — Adjunction d'un ء après la troisième radicale, فَعَلًا. Ex :

كَرْبًا jeter l'écume (marmite). L'examen des sens vulgaires de كَرْب كَرْبِي كَرْبَة me fait rattacher ce verbe à la racine كَرْب. Remarquer d'ailleurs que كَرْب, en parlant du cheval, ou de l'âne, se dit notamment de l'animal qui a senti l'odeur de la jument parmi les restes de la nourriture de celles-ci, dans ses déjections, à l'endroit où elle a été attachée. Le sens se rattache donc naturellement à celui de « résidu » qu'on retrouve aussi dans كَرْبًا.

فَأْ glousser (poule) (ar. rég.), de فَا ف. o., même sens (ar. rég.).

N° 13. — Adjunction d'un ع initial, عَعْبَل.

1. Conservant la représentation conventionnelle d'une racine trilitère par فَعَل, j'ai été obligé de représenter par une lettre surmontée d'un trait horizontal, les lettres insérées, telle que ع ou ل, qui sont étrangères à la racine.

عَبَّهْل réprimander quelqu'un, laisser des chameaux paître librement (ar. rég.), et بَهْل maudire quelqu'un (Dieu), أَبَّهْل laisser quelqu'un libre de faire ce qu'il veut (ar. rég.). — عَبَّهْر bien proportionné, gracieux (ar. rég.), et بَهْر briller, l'emporter en mérite, en beauté. — عَجْرَد rendre nu (ar. rég.), d'où عَجْرود, épis maigres, vides (ar. barb.) et جَرَد être nu. (ar. rég.). — عَجْرَب être dur, inhumain, cruel (ar. rég.) et تَجْرَب (av. عَلَى) se montrer dur envers quelqu'un (ar. barb.). — صَبْر être jaune, et عَصْبَر teindre en jaune; عَصْبَر *carthame* (plante qui donne une teinture jaune). — سَفَل et صَفَل, polir, fourbir, lustrer, lisser, etc. (ar. rig. et ar. barb.), et عَسْفَل, s'agiter, briller (mirage) (ar. rég.). — رَقَص sauter, danser (ar. rég. et ar. Sud alg.), et عَرَقَص sautiller (ar. rég.). — عِلَاد bobine sur laquelle on enroule le fil (ar. rég.), et لَمَد réunir, pelotonner, etc. (ar. barb.). — أَرَبَن de رَبَن donner des arrhes (ar. rég.), et عَرَبَن même sens, (ar. rég. et ar. barb.).

Cf. aussi : نُفْرَة, creux de la nuque (ar. rég.) et عُنْثَرَة nuque, occiput (ar. barb.).

N° 14. — Adjonction d'un ع après la première radicale, جَعْعَل.

زَعْبَر teindre avec du safran (ar. rég.) semble se rattacher à la racine صَبْر être jaune, avec permutation (si fréquente) du ص et du ز. — فَعْطَر et فَطَر renverser (ar. rég.). — فَعْطَل et فَطَل renverser (ar. rég.). — كَعْبَش saisir, attraper brutalement (ar. barb.), كَبَش même sens.

N° 15. — Adjonction d'un ع après la deuxième radicale,
 بَعَّعَل.

ex d

فَعَّل boutonner, bourgeonner, أَفْمَلَ de فَمَلَ, même sens (ar. rég.). — فَشَرَ de فِشَرَ (voir au n° 62) (ar. rég.).

Cf. aussi : سَلَبَ herse, مَسْلَبَةٌ herse, et سَلْعَابِي pieu armé de pointes (ar. rég.).

N° 16. — Adjonction d'un ع après la troisième radicale,
 بَعَّلَع.

كَرَّبَ se former en boule (ar. barb.), كَرَبَ tresser, tordre (ar. rég.). — فُنَّبَع enveloppe du froment (ar. rég.), et فَنَّبَ calice des fleurs (ar. rég.).

DEUXIÈME SÉRIE

Adjonction d'un ب ou d'un م.

N° 17. — Adjonction d'un ب avant la première radicale,
 بَعَّعَل.

*comb
avec
بَعَّعَل.*
 بَعَّعَل bouleverser, renverser, jeter pêle-mêle (ar. rég. et ar. barb.), de عَثَرَ broncher, trébucher, tomber en trébuchant (ar. rég. et ar. barb.). (Cf. plus loin عَثَرَ et دَعَّعَر au n° 29). — بَلَّطَح se coucher à terre (ar. rég.), et لَطَح jeter quelqu'un à terre (ar. rég.). (Cf. بَلَّطَح et بَلَدَح synonymes; le second peut être le même que le premier avec permutation du ط en د). — هَدَّر s'en aller en pure perte (biens, efforts) (ar. rég.), et بَهَّدَرَ, dissiper, prodiguer (ar. or.). — هَدَّل laisser pendre quelque chose (ar. rég.), et بَهَّدَلَ avoir les mamelles larges (homme) (ar. rég.).

*comb
avec
بَعَّعَل.*

N° 18. — Adjonction d'un ب après la première radicale,
فَبَعَلَ.

شَبْرَف déchirer une proie, couper en morceaux (ar. rég.);
شَبْرَف nom donné à plusieurs plantes très épineuses (ar.
barb.), et شَرَف fendre, déchirer (ar. rég.). — عَرَبَش
grimper à un arbre (ar. rég.), et عَرَش faire grimper un cep
de vigne sur un arbre ou sur un treillis (ar. rég.). —
رَبَلَ avoir une démarche saccadée (ar. rég.), et رَهَلَ être
molles, sans élasticité (chairs). — كَرَش être plissée, ridée
(peu) (ar. rég. et ar. barb.); كَرَبَش être gêné dans sa marche
(ar. rég.), et تَكْرَبَش être ridé (ar. rég.).

N° 19. — Adjonction d'un ب après la deuxième radicale,
فَعَبَلَ.

شَعَبَذ faire des tours d'escamotage, de prestidigitation
(ar. rég.), paraît dérivé d'une racine شَعَذ dont l'existence
est mise en lumière par la forme شَعُوذ (syn. de شَعَبَذ) (ar. rég.
et ar. barb.). — فَشَبَرَ enlever furtivement des morceaux de
bois (ar. or.), et فَشَرَ peler, écorcer, décortiquer; فِشَر,
écorce, écaille, etc. (ar. rég.).

N° 20. — Adjonction d'un ب après la troisième radicale,
فَلَعَبَ.

زَرَدَب serrer le gosier avec une corde (ar. rég.), et زَرَدَب
étrangler (litt.). (Cf. زَرَدَم au n° 24.) — نَخَرَ être troué (ar.
rég.) et ronger quelque chose (ver) (ar. or.), et نَخَرَب ron-
ger un arbre (ver) (ar. rég.). — عَفَرَ blesser (ar. rég.);
عَفُور qui blesse, qui mord (animal) (ar. rég.); مَعْفَرَةٌ abon-
dante en scorpions (terre) (ar. rég.), et عَفْرَب scorpion. —

تُعَلِّبُ et تُعَلِّبُ renard. — اِشْعَانٌ d'où شَعْنٌ être en désordre (cheveux) (ar. rég.), et شَعْنٌ avoir les cornes tournées en arrière (ar. rég.). — فَرَضَ couper (ar. rég. et barb.), et فَرَضَ couper en morceaux (ar. rég.). — فَرَطَ couper en morceaux (ar. rég. et barb.), et فَرَطَ couper les os d'une pièce de boucherie (ar. rég.). — جَرَدَ ronger, dévorer, manger avec avidité (ar. rég.), et جَرَدَ, dépouiller, dénuder, ronger tout (sauterelles) (ar. rég.).

N° 21. — Adjonction d'un م initial, مَفْعَل.

Forme assez commune dans l'arabe barbaresque moderne et mainte fois signalée, par Cherbonneau notamment.

مَعْنَى employer des allusions (ar. barb.), de عَنِ signifier, مَعْنَى allusion (ar. barb.), sens (ar. barb. et rég.). — مَرَحَبَ faire bon accueil (ar. barb.), de رَحِبَ dire à quelqu'un « soyez le bienvenu » ; مَرَحَبَةٌ bienvenue (ar. barb. et rég.). — مَسَخَرَ se moquer (ar. or.), de سَخَرَ se moquer, railler (ar. rég.). — مَرَّهَمَ panser une blessure, mettre un emplâtre (ar. rég.), de مَرَّهَمَ baume, onguent, de رَهَمَ. — مَخَرَفَ débiter des mensonges (ar. rég.), de خَرَفَ dire un mensonge (ar. rég.).

N° 22. — Adjonction d'un م après la première radicale, مَفْعَل.

شَرَفَ fendre, couper, déchirer (ar. rég.), et شَمَرَفَ d'où شَمَارِفَ en lambeaux (vêtement) (ar. rég.). — شَرَجَ rassembler, réunir, d'où à la II^e f. classique : coudre à grands points (ar. rég.) et شَمَرَجَ coudre à grands points, faufiler

(ar. rég.). — شَعَلَ à la IV^e f. classique : disperser un troupeau, et شَمَعَلَ se disperser (ar. rég.). — شَعَطَ s'irriter (ar. rég.) et شَمَعَطَ s'emporter (ar. rég.). — ضَهَلَ avoir peu d'eau (nuage) et ضَمَهَلَ se dissiper (nuage) (ar. rég.). — دَكَّ frotter avec les mains (ar. rég.), polir, aplanir (Tunis), et دَمَلَ polir, aplanir (ar. rég.). — شَلَّ, d'où شَلَلَ agile, léger (ar. rég.), et شَمَلَ être agile, léger (ar. rég.). — زَهَرَ briller, être éclatant (ar. rég.), et زَمَهَرَ être rouge de colère (ar. rég.). (On a aussi اَزْمَهَرَ^ء briller.). (Voir au n^o 63.). — فَلَاسَ déborder, فَلَمَسَ, de فَلَمَسَ qui a beaucoup d'eau (puits).

N^o 23. — Adjonction d'un م après la deuxième radicale, فَعْمَلَ.

فَرَشَ couper, couper d'un coup de dents (ar. rég. et barb.); فَرَمَشَ manger des choses sèches, croquer (ar. or. et barb.). — شَرَطَ déchirer, mettre en pièces une étoffe (ar. or.), et شَرَطَ même sens, déchirer complètement (ar. or. et barb.). — فَرَطَ couper (ar. rég.), et فَرَمَطَ couper, rogner (ar. or.); فَرَمِيطَ qui a des oreilles rognées, et par extension de petites oreilles (ar. barb.). — صَلَعَ être chauve sur le devant de la tête (ar. rég.), et صَلَمَعَ raser la tête (ar. rég.). — دَكَسَ d'où دَكَسَ ténèbres (ar. rég.), et دَكِيسَ ténèbres très épaisses (ar. rég.). — دَكَصَ être poli, luisant (métal) (ar. rég.), et دَلَامَصَ brillant, resplendissant (ar. rég.). — فَصَلَ couper (ar. rég.), فَصَمَلَ couper, manger avec avidité (ar. rég.).

N° 24. — Adjonction d'un م après la troisième radicale,
يَعْلَم.

لَهَز grisonner (ar. rég.), et لَهَزَم apparaître sur les joues (cheveux blancs) (ar. rég.). — غَلَص et غُلِصَم couper la nuque (ar. rég.). — زَرَد serrer avec une corde (ar. rég.), et زَرَدَم étrangler (ar. rég.). (Cf. زَرَد au n° 20.) — حَلَف raser la tête, blesser à la gorge (ar. rég.), et حَلَفَم égorger (ar. rég.), حَلَفوم gosier (ar. rég. et barb.). — جَرَد dépouiller, dénuer, écorcer, etc. (ar. rég. et barb.), et جَرَدَم manger, ronger (vers) (ar. rég.). (Cf. جَرَد au n° 20.) — فَرَط couper (ar. rég.), et فَرَطَم couper en morceaux (ar. rég.). (Cf. فَرَط et فَرَمَط aux nos 20 et 22.) — فَرَض couper (ar. rég.); فَرَضَم couper, rogner (ar. rég.).

N. B. — Le م peut s'ajouter à une racine trilitère sourde en se substituant à la troisième radicale. On a alors un nouveau trilitère équivalent. Ex. : جَدَّ et جَدَم couper (ar. rég.).

TROISIÈME SÉRIE

Adjonction d'un ت (ou, par renforcement, d'un ط), d'un د ou d'un ذ.

N° 25. — Adjonction d'un ت initial, تَفَعَّل.

Forme passive, quelquefois réfléchie, qui semble propre à l'arabe barbaresque jusqu'à plus ample informé. Elle a été signalée par Cherbonneau comme اتفعل. Mais c'est une erreur. Il n'y a jamais d'alif initial; on dit très distinctement تَفَعَّل dans tous les cas. Les exemples abondent.

Ex. : تَكْتَبُ être écrit, s'engager comme soldat. — تَفْهَمُ être compréhensible. — تَعْزَلُ être révoqué. — تَكْسِرُ se casser un membre. — تَقْبَلُ être accepté, admis, etc.

Voir pour ces formes Cherbonneau (*passim*, *Journal Asiatique*), Gorguos, Sonneck (*op. cit.*). Les deux derniers auteurs sont, comme d'habitude, ceux qui ont le mieux vu ce qu'il en est. Gorguos considère la forme en question comme une modification de la V^e classique.

N^o 26. — Adjunction d'un ت après la première radicale, بُتَعَلَ et par euphonie اِبْتَعَلَ. C'est la VIII^e forme classique, aussi employée en arabe parlé, mais non partout. Car si elle est fréquente à Alger, elle est très rare dans le Sud algérien. Dans l'arabe moderne barbaresque elle a souvent un sens pronominal comme la V^e.

Ex. : اِشْتَمَلَ s'envelopper la figure du voile dit شَمْلَة (alias لثام) (Alger). — اِمْتَدَّ s'étendre à terre (Alger), etc.

N^o 27. — Adjunction d'un ت après la deuxième radicale, بُعْتَل.

Ex. : مُشْبَعِرٌ lippu (ar. or.); شُبْرُ bord d'une chose (ar. rég.), lèvres d'une plaie, lèvres d'un animal (ar. barb.); مُشْبَعِرٌ lèvres de chameau (ar. rég.).

N^o 28. — Adjunction d'un ت après la troisième radicale, بُعْلَت.

عَبْرَتٌ démon (ar. rég. et parlé); عَبْرَتٌ être pétulant, insupportable (ar. barb.), et عَبْرٌ, racine qui, entre autres sens, à celui d'« être terrible, redoutable », etc., soit dans ses verbes, soit dans ses adjectifs (ar. rég.). — زَحَلَطَ (pour

زحلت) rouler sur un terrain glissant et en pente (ar. rég.), et زحل ébouler, tomber en s'affaissant (terre) (ar. or.). La racine est régulière.

N° 29. — Adjonction d'un د initial.

دَعْلِب chameau solide (ar. rég.), et عَلِب être dur, durcir. — دَحْن cajoler (ar. barb.), de حَن chérir, désirer, soupirer après, avoir compassion de, etc. (ar. rég. or. et barb.). — دَعْمَش brûler faiblement, avoir une flamme vacillante (lampe) (ar. barb.), et عَمَش avoir la vue faible, avoir les yeux chassieux (ar. rég. et barb.). — دَعَثَر trébucher à chaque pas (ar. rég. et barb.), de عَثَر trébucher (ar. rég. et barb.). — دَخَمَس chercher à tromper quelqu'un (ar. rég.), et ضَرَبَ أَخَا لِدَسَدِيس même sens (ar. rég.). — دَرَبَص se taire par crainte (ar. rég.), et رَبَص rester ferme dans un lieu, rester coi, suspendre une affaire (ar. rég.). — دَرَبَص se tenir tranquille, Tunisie, Constantine). — دَرَبِي pendre d'un lien élevé (ar. barb.), et رِبَا ou رَبَا dominer (ar. rég.).

N° 30. — Adjonction d'un د après la deuxième radicale, فَعْدَل.

Ex. : مُشَرَّدَج qui a le nez épaté, les narines dilatées (ar. barb.), de شَرَح ouvrir largement (ar. rég. et barb.). — مُشَرَّدَف d'une insolence excessive (ar. barb.). Dérivation métaphorique probable de شَرَف déchirer, détruire; de même que شَرَم (même sens) signifie métaphoriquement « être d'une insolence excessive » (ar. barb.). — شَرْدِمَة troupe, escouade (ar. rég.); شَرَادِم vêtements déchirés (ar. rég.), de شَرَم déchirer, partager en morceaux, en lam-

Il faut
ajouter
شَرْم

beaux (ar. rég. et barb.). — زَحَر brillér, étinceler, être très vif (feu) (ar. barb.), de زَهَر brillér, resplendir (ar. rég. et barb.).

N° 31. — Adjunction d'un د après la troisième radicale, فَعَّلَد.

Ex. : حَمَّرَد avoir la rougeole (ar. barb.), de حَمَر être rouge. — عَرَّبَد être turbulent, pétulant (ar. rég.); عَرَب être gonflé, débordant (torrent) (ar. rég.). — عَبَّرَد passer outre à une défense, contrecarrer, persister malgré une défense (ar. barb.); عَبَر passer, traverser (ar. rég.).

QUATRIÈME SÉRIE

Insertion d'un ر ou d'un ل.

N° 32. — Insertion d'un ر après la première radicale, بَرَّعَل. Ce procédé donne des dérivés extrêmement nombreux, tant en arabe régulier qu'en arabe moderne parlé, oriental ou barbaresque.

Ex. : كَرَّطَى (pour كَرَّطَى) garroter (ar. barb.), de كَتَبَ dont la deuxième forme a le même sens (ar. rég. et barb.).

— شَرَّكَل embarrasser de rets, prendre au piège, embrouiller, embarrasser, etc. (ar. or. et barb.), de شَكَلَ lier, attacher les pieds d'une bête (ar. rég.). — شَرَّتَلَ mettre en désordre (ar. barb.). On a en Orient شَتَل qui a les vêtements en désordres, d'où l'on peut conclure à l'existence d'une racine شَتَل ayant ce sens (?) — شَرَّبَكَ embrouiller, compliquer, embarrasser (ar. or.), de شَبَكَ, même sens à la deuxième forme (ar. rég. et barb.). — كَرَّسَى lier une bête, lui couper les jarrets (ar. rég.), et

كَسَبَ couper en plusieurs morceaux (ar. rég.). — جَهَد s'efforcer (ar. rég. et parl.), et جَرَّهَد se hâter, marcher vite (ar. rég.). — جَهَم faire mauvaise mine, avoir l'air rébarbatif (ar. rég.), et جَرَّهَام qui agit avec vigueur, lion (ar. rég.). — مَشَف (ar. or.), et مَرَشَف (ar. or.) effeuiller un arbre. — فَرَطَح (pour فَرَّج) élargir (ar. rég.), et فَتَح, ouvrir. — هَرَبَ rire à demi (ar. rég.), et هَانَبَ avoir un rire moqueur (ar. rég.). — تَبَّهَرَج donne تَبَّهَرَج marcher avec faste, et بَهَّرَج faux brillant, etc. On a d'autre part بَهَّج être beau, élégant, etc. (ar. rég.). — خَغَم mordre (ar. rég.), et خَرَّغَم puis خَرَّغَم lion, خَرَّغَم se battre comme un lion (ar. rég.). — كَرَّسَ être gêné dans sa marche (ar. rég.), être abîmé, gâté, froissé, etc. (ar. barb.), et كَبَّس avoir les pieds contournés (ar. rég.) et à la II^e forme : être gâté, abîmé (barb.).

N^o 33. — Insertion d'un ر après la deuxième radicale, فَعْرَل.

Ex. : زَخَرَف embellir, orner (ar. rég.), et زَخِبَ être fier, orgueilleux, qui a donné نَزَحَب se parer, s'orner (femme) (ar. rég.). — شَمَخَ être très élevé (ar. rég.), a donné peut-être شُمُرُون رameau de palmier ou de vigne chargé de fruits (ar. rég.). Ces rameaux étant généralement élevés dans les treilles, toujours, naturellement, dans les palmiers.

N^o 34. — Insertion d'un ر après la troisième radicale, فَعْلَر.

Ex. : زَغَبَر vêtu d'un tapis, d'un habit (ar. rég.), et زَغَبَ être couvert de duvet, de poil (ar. rég.). — گَغَبَر se former

en boule (ar. barb.); **كُعْبُرَةٌ** nœud, nodosité (ar. rég.); **كُعْبُورَةٌ** même sens (ar. barb.); et **كَعَب** donner une forme cubique, rouler; **كُعْب** cheville, articulation des os (ar. rég.). — **غَذَّرَ** mêler, mélanger, jeter pêle-mêle (ar. rég.), et **غُذْمَةٌ** troupe de bestiaux (ar. rég.), de **غَذَمَ**. — **زَمَجَرَ** tempêter, faire du bruit (ar. rég.), et **زَمَجَ** être en colère (ar. rég.). — **غَشَمَ** faire quelque chose à tort et à travers (ar. rég.), et **غَشِمَرَ** n'en agir qu'à sa tête (ar. rég.). — **فَمَطَ** lier, garrotter, emmailloter (ar. rég.), et **فَمَطَرَ** lier une outre (ar. rég.).

N° 35. — Adjonction d'un **ل** après la première radicale, **بَلَّلَ**.

Ex. : **زَلَّغَبَ** repousser (poil), se couvrir de duvet (poussin) (ar. rég.), et **زَغَبَ** être poilu (ar. rég.). — **زَلَّعَبَ** se heurter (vagues d'un torrent) (ar. rég.), et **زَعَبَ** être plein d'eau (torrent) (ar. rég.). — **دَلَّهَمَ** très sombre (nuit) (ar. rég.) (et **ادَّلهَمَ** être très sombre, nuit), et **دهم**, racine qui, sous certaines formes adjectives ou substantives, ou même verbales, comporte l'idée de noirceur.

N° 36. — Adjonction d'un **ل** après la deuxième radicale, **بَعَّلَلَ**.

Ex. : **زَهَّلَفَ** d'où **تَزَهَّلَفَ** être gras (ar. rég.), et **زَهَفَ** être compacte (moelle) (ar. rég.); **مَزَهَّلَفَ** très gras (ar. barb.). — **حَذَّلَمَ** tailler en pointe (ar. rég.); **حَذَمَ** couper (ar. rég.). (Voir aussi le n° 66.) — **حَذَّلَفَ** montrer son habileté (ar. rég.), et **حَذَفَ** être habile (ar. rég.).

N° 37. — Adjonction d'un *ل* après la troisième radicale,
 بَعَّلَ.

Ex. : عَفَبَ, suivre, venir après, etc. (ar. rég. et barb.),
 et عَفْبُولَ reste de maladie, trace de maladie (ar. rég.). —
 دَرَفَلَ tomber, rouler et disparaître (ar. barb.), et دَرَفَ être
 caché, disparaître à la vue (ar. barb.). — دَرَفَلَ passer vite
 (homme) (ar. rég.), et دَرَفَ aller vite, se hâter (ar. rég.).
 أَفْنَبَ cohorte, troupe de cavaliers (ar. rég.), et أَفْنَبَ
 former une troupe de cavaliers (ar. rég.).

CINQUIÈME SÉRIE

Insertion d'un *ز*, d'un *س* ou d'un *ش*.

N° 38. — Adjonction d'un *ز* initial, زَعَلَ.

Ex. : زَرَبَطَ ficeler en tous sens, couvrir de liens (ar.
 barb.), de رَبَطَ attacher, lier (ar. rég. et barb.). — زَنَخَرَ re-
 nifler bruyamment (ar. rég. et ar. barb.), de نَخَرَ renifler,
 ronfler (ar. rég.). — زَنَفَرَ regarder avec colère (ar. rég.),
 et نَفَرَ injurier, frapper; نَفَرَ s'irriter, se fâcher contre (ar.
 rég.). — زَبَرَفَ teindre une étoffe en couleur éclatante, en
 rouge ou en jaune (ar. rég.), et بَرَفَ briller. — مُزَبَّرَجَ
 orné de dessins (ar. rég.), et مُبَرَّجَ de برج orné de côtes
 (étoffe) (ar. barb.). (Cf. aussi بَرَجَدَ vêtement rayé, ar. rég.).
 — زَحْلَفَ remplir un vase (ar. rég.), et حَلَفَ même sens
 (ar. rég.). — زُرْقَمَ serpent (ar. rég.), et أَرْقَمَ serpent rayé
 (ar. rég.). — زَبْلَحَ vieillard décrépît (ar. rég.); زَبْلَحَ se
 jouer de quelqu'un, le dauber, le tromper sans qu'il y voie
 rien (ar. barb.).

Ces formes par *j* initial sont peut-être les mêmes que les suivantes, par permutation du *س* et du *ز*.

N° 39. — Adjonction d'un *س* initial, سَفَعَلَ.

Ces formes sont très abondantes dans le Sud algérien¹. Je ne connais que peu d'exemples dans l'arabe littéraire :

— سَفَلَ جeter par terre, de فَلَב renverser. — سَفَلَى

faire tomber à la renverse, de أَفَى, à la IV^e forme « jeter ».

— سَلَمَ. On a اسْلَمَ changer de couleur, لَهُم de لَوْم, même sens.

On pourrait encore rapprocher probablement :

سَلَمَب qui a le corps long, élané (cheval), de أَلَمَب être rapide à la course; puis : سُنْبُك pince du sabot (pointe)

du cheval, de la racine نَبَك, à laquelle appartient نَيْك

colline en pointe. — سُرْعَى rapide à la course (ar. rég.),

et ارْتَعَى devancer les autres à la course (ar. rég.).

Dans l'arabe barbaresque :

مُسْنَدَر qui a les dents proéminentes, de كَدَر être en

saillie, proéminent (ar. rég. et barb.). — مُسْنَطَح qui a le

front proéminent, de نَطَح présenter le front en avant

(animal), se présenter de front, se présenter en face, faire face, faire vis-à-vis, etc. (ar. rég. et barb.).

N° 40. — Adjonction d'un *ش* initial, شَفَعَلَ.

Ex. : شَفَلَ bouleverser (ar. rég. et ar. barb.); فَلَب renverser (ar. rég. et barb.). — شَفَلَى se boursoufler, se

1. Cf. l'explication de cette forme dans Wright, *A grammar of the arabic language*, 2^e éd., Londres, 1874, 2 vol. in-8, t. I, p. 46 et Zimmern, *Vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen*, Berlin, 1898, in-8, p. 88-89.

soulever en écailles (ar. barb.), et فَلَبَّى écorcer, فَلَبَّى écorce (ar. rég.). — شَطْرَف fouet (aussi شَطْرَب) (ar. barb.), et طَرَف frapper, heurter (ar. rég.). — شَتَّر déchirer un habit (ar. rég.); نَتَّر, même sens (ar. rég.). — شَنْظِير pic de montagne (ar. rég.), et نَظَر voir, d'où نَاطُور pic, sommet dominant (ar. barb.).

SIXIÈME SÉRIE

Insertion d'un ن.

N° 41. — Insertion d'un ن initial, نَفْعَل ou par euphonie أَنْفَعَل.

C'est la VII^e forme classique, très communément employée aussi dans l'arabe parlé.

N° 42. — Insertion d'un ن après la première radicale, بَنْعَل.

Ce procédé donne de très nombreux dérivés : بَنْطَل faire le fanfaron, se poser en héros (ar. barb.); بَطَل être brave, se conduire en héros (ar. rég.). — كَبَل séquestrer, emprisonner (ar. rég.), et كَنْبَل mettre au faucon son capuchon (ar. barb.). — عَفَد nouer, se former en nœud (ar. rég. et barb.), et عَنْفَد se former (grappe de la vigne) ar. or. et barb.). — هَبَس; d'où أَنْبَهَس rire avec excès (ar. rég.), et هَنْبَس ricaner (ar. rég.). — هَيْت être timide, timoré (ar. rég.), et هَنْبِت agir avec lenteur (ar. rég.). — خَدَو marcher à pas rapides, vivre dans l'aisance (ar. rég.); خَنْدَو marcher à pas larges (ar. rég.). — جَدَل jeter quelqu'un à terre (ar. rég.), et جَنْدَل, même sens.

N° 43. — Insertion d'un ن après la deuxième radicale, **بَعْنَل**.

Procédé qui donne également de nombreux dérivés : **شَهَف** braire (âne) (ar. rég. et barb.), et **شَهَف**, même sens (ar. or.). — **سَرَف** glisser entre les mains (ar. barb.), et **سَرْنَف** faire un nœud coulant (ar. barb.). — **بَرَع** s'étaler, (lit d'un cours d'eau, feuillage d'un arbre) (ar. rég. et barb.), et **بَرْنَع** fuir à toutes jambes (ar. barb.). — **شَرَف** surpasser, dominer (ar. rég.), et **شَرْنَف** feuilles superflues (ar. rég.). — **شَرَف** couper, retrancher (ar. rég.), et **شَرْنَف** même sens (ar. rég.).

REMARQUE. — Dans certaines de ces formes en **بَعْل**, **بَعْل**, etc., la *nunnation* a pu être facilitée par la nature primitive des radicales. Ainsi lorsque la seconde est un ب, il peut arriver que le ن remplace celui-ci dans une forme **بَعْل** qui devient **بَعْنَل** ou **بَعْلَل**.

N° 44. — Insertion d'un ن après la troisième radicale, **بَعْلَن**.

Dérivés nombreux aussi : **لَعْبَن** saliver (ar. barb.), de **لُعَاب** bave, salive (ar. rég.). — **عَرَفَن** empêcher, embarrasser, entraver (ar. barb.), de **عَرَف**, qui, à la II^e forme, a quelquefois le même sens (ar. barb.). — **بَرَعَن** devenir luxuriante, étaler largement ses feuilles (plante) (ar. barb.); **بَرَع** avoir la chevelure abondante (ar. rég.). — **زَرَف** être aveugle (ar. rég.), et **زَرَفَن** être ébloui, ne plus voir clair en passant de l'obscurité à la grande lumière (ar. barb.). — **سَوَدَن** mettre de mauvaise humeur (ar. or.), de **سَاد** f. o., racine à laquelle appartiennent les idées de *noirceur*. — **رَهْن** aller l'amble (cheval) (ar. or.), et **رَحَا** f. o.,

la place
de l'arab.
de l'arab.

q'ann
no 7

marcher doucement (ar. rég.). — عَرَجَ s'élever (ar. rég.);
عَرْجُون rameau de palmier (ar. rég. et parlé).

SEPTIÈME SÉRIE

Insertion d'un و ou d'un ي.

N° 45. — Insertion d'un و après la première radicale,
فَوَعَلَ.

C'est la XVIII^e forme classique. Elle est très fréquente dans l'arabe du Sud algérien. Mais on en trouve aussi des exemples un peu partout en Algérie. En voici quelques-uns : طَوَّل produire un bruit de tambour, boiter. — طَبَلَ battre le tambour (ar. rég.). — فَوَصَرَ couper au court, de فَصَرَ être court. — كَوَّفَرَ embaumer, empailler un animal, de كَابَرَ camphre; rac. : كَهَرَ. — دَوَّنَ roucouler (pigeon), de دَنَّ bourdonner (insecte) (ar. rég.). — طَوَّرَ garnir de pièces (un vêtement, un soulier), et طَرَفَ morceau, bord, etc. (ar. rég. et barb.). — زَوَّمَ marcher en tortillant les fesses, de زَمَح cul (ar. barb. et rég.). — كَوَّزَ être rabougri, de كَزَّ être rabougri (ar. rég. et ar. barb.).

N° 46. — Insertion d'un و après la deuxième radicale, فَعَوَلَ.

C'est la XX^e forme classique. Les exemples ne sont pas rares non plus dans l'arabe algérien, surtout dans celui du Sud. On a ainsi : فَعَوَرَ user de machinations, se montrer inventif, ingénieux, etc.; فَعَوَرَ (ar. rég.) et فَعَوَرَ (ar. barb.) noria, machine, etc.; rac. : فَعَرَ. — فَعَوَّطَ entortiller, enrrouler; فَعَوَّطَ même sens. — فَعَوَّوْى meurtrir, notamment

non ! (ف. ه. ز. ج. 2, 12)
ou on
(ف. ه. ز. ج. 2, 12) (non + 8)

à coups de bâtons, rubéfier la peau, la ronger; ronger, meurtrir, détruire (ar. barb.), et cesser, disparaître (ar. rég.), être usé (ar. or.). — **كَعُونَ** être panard, et **كَعِن**, même sens (ar. rég.). — **زَعَوَى** chanter d'un ton trainard et gémissant, de **زَا** gémir, pleurer (ar. rég.). — **كَهَوْل** marcher en balançant les épaules; **كَاهِل** partie du dos qui touche au cou, entre les omoplates (ar. rég.). — **نَخْوَى** être orgueilleux, de **نَخَا** f. o., même sens (ar. rég.), etc.

N° 47. — Insertion d'un **ي** après la première radicale, **فَيْعَل**.

C'est la XIX^e forme classique. Ex. : en arabe barbaresque : **كَيْمَد** présenter son doigt au feu, pour attendrir une brûlure; **كَمَد** réchauffer un membre malade (ar. rég.). — **كِيَزَز** être rabougri (syn. de **كُوَزَز**); **كَمَز** être rabougri (ar. rég.). — **مَيْلَف** lécher doucement, flatter en léchant (animal); **مَلَف** flatter, aduler, et **مَلَى** téter sa mère (enfant) (ar. rég.). — **فَيْطَن** (d'où **فَيْطُون** tente, **فَيْطَانَة** Arabes de la tente, nomades) planter sa tente en un lieu, camper; **فَطَن** habiter un lieu (ar. rég. et barb.). — **زَيْلَب** être brûlé, roussi par le feu; **زَلَب**, même sens (ar. barb.). — **زَيْنَن** vibrer; **زَن** sécher (nerf) (ar. rég.). — **صَيْهَد** se chauffer devant le feu, accroupi, jambes écartées, de **صَهَد** brûler (chaleur), etc.

N° 48. — Insertion d'un **ي** après la deuxième radicale, **فَعْيَل**.

C'est la XXI^e forme classique. Elle est plus rarement employée que les précédentes dans l'arabe algérien. Cependant on en trouve quelques exemples : **نُعَيْس** avoir envie de dormir, dormir à moitié; **نَعَس** être somnolent.

N° 49. — Insertion d'un ي après la troisième radicale,
 فَيْلِي.

C'est la XVII^e forme classique. On en trouve quelques exemples dans l'arabe algérien : كَهْمِي passer chez quelqu'un, traverser un lieu dans un voyage, etc. ; دَهْم, même sens (ar. barb.). — هَذَرِي bavarder sans rime ni raison (ar. barb.), et هَذَر, même sens (ar. rég.). (Cf. aussi هَذَرِب parler avec volubilité, ar. rég.). — Peut-être aussi faut-il rapprocher كَرْسِي tresses; une corde en halfa (ar. barb.), de كَرَس battre, piler, pilonner (ar. barb.), par ce que la préparation complète de bonnes cordes en halfa comporte cette opération préliminaire de la matière première. — فَوْفِي glousser (poule) (ar. barb.); فَوْفًا et فَوْفِي, même sens (ar. rég.), et فَافِي, f. o., glousser (poule) (ar. rég.), et فَافًا croasser (corbeau) (ar. rég.). — فَهْوِي (rac. فِهْو) donner à boire du café (ar. rég. et barb.), etc.

REMARQUE. — Toutes ces formes obtenues par insertion d'un و ou d'un ي étant du plus pur domaine classique, on ne saurait assez s'étonner de voir que Cherbonneau les indiquait comme une des particularités de l'arabe barbaresque; et que Beaussier, méconnaissant absolument leur procédé de dérivation, les mentionnant à part, dans son dictionnaire d'arabe algérien, au lieu de mettre chacune dans le même paragraphe que la racine trilitère dont elle dérive si naturellement et d'une façon si évidente; non content de cela, le même auteur les déclarait encore *non arabes*. Ceci soit dit sans vouloir diminuer les mérites très grands du dictionnaire en question.

Ces formes obtenues par adjonction d'un و ou d'un ي sont en général des formes *diminutives*. Leur emploi dans le discours communique à celui-ci une souplesse, une expression, et un charme particuliers.

TROISIÈME CATÉGORIE

Quadrilitères dérivés du trilitère par l'intermédiaire d'un substantif ou d'un adjectif.

N° 50. — **خَبَّرَجَ** rapporter, moucharder (ar. barb.), de **خَبَّرَ** être informé, par l'intermédiaire de **خَبْرَجِيّ**, mouchard (ar. barb.).

QUATRIÈME CATÉGORIE

Quadrilitères formés par la contradiction d'une locution.

N° 51. — Ces quadrilitères, qui ne sont pas très nombreux, appartiennent tout aussi bien au domaine de l'arabe régulier que de l'arabe parlé. C'est donc à tort que Beausier les donne comme non arabes.

بَسَمَل, dire : **لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ** (ar. rég. et barb.). — **هَلَّلَ**, dire : **بِاسْمِ اللَّهِ** (ar. rég. et barb.). — **وَشَحَّلَ**, dire à quelqu'un **وَأَشْ حَالُكَ** (ar. barb.). Dans les dictionnaires ces quadrilitères ne devraient pas figurer dans des paragraphes réservés à des dérivés de trilitères dont, eux, ils ne dérivent pas. C'est donc à tort, aussi, que le *Vocabulaire Arabe-Français* des Jésuites de Beyrouth donne **هَلَّلَ**, avec le sens de dire : **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**, dans le paragraphe **هَلَّلَ**; tandis que seul le verbe **هَلَّلَ** avec le sens de « avoir peur, fuir » devrait y trouver place exclusivement.

III

TROISIÈME CLASSE

QUINTILITÈRES

I. — PREMIÈRE CATÉGORIE.

Triplement de la dernière radicale, اِبْعَلَّ.

N° 52. — C'est la XXXII^e forme classique de certains grammairiens. Inusitée en arabe barbaresque.

II. — DEUXIÈME CATÉGORIE.

Doublement des deux dernières radicales, بَعْلَعَل.

N° 53. — Ex. : عَرَمَرَم dur, violent (ar. rég.), et عَمِرَم être dur, violent (ar. rég.).

III. — TROISIÈME CATÉGORIE.

**Redoublement d'une radicale et insertion
d'une lettre formative.**

1^o *Première série.* — Insertion d'un ت initial et redoublement d'une radicale.

On a par ce procédé un dérivé de dérivé; le sens devient passif ou pronominal, de neutre ou transitif qu'il était.

N° 54. — Avec redoublement de la première radicale, تَبْعَعْلَل. (Se reporter au n° 4.)

Ex. : تَفَرَّفَط être coupé (ou bien se couper) en petits morceaux; rac. فَرَط (ar. barb.). — تُطَرَّطَف, même sens que طَرَف. et peut-être quelquefois un sens plus accentué

« faire bruyamment explosion » (ar. barb.); rac. طرف. —
 تصبح deveni grêlé par la petite vérole, être grêlé par
 la petite vérole (ar. barb.); rac. برش. — تَكَرَّكَب se mettre
 en boule (ar. barb.); rac. كَرَب. — Cette forme rentre dans
 la deuxième classique du quadrilittère.

N° 55. — Avec redoublement de la seconde radicale,
 تَجَعَّل. (Voir le n° 5.)

C'est la V^e forme classique, aussi employée en arabe
 parlé. Elle peut devenir, en arabe barbaresque comme en
 Orient (Caussin de Perceval, *Gramm.*), comme en arabe
 régulier (S. de Sacy, *Grammaire arabe*, 2^e éd., I, 220,
 § 454), اَجَعَّل. Ex. : اَسَبَّ chercher des motifs de dispute
 (ar. barb.), pour تَسَبَّب.

N° 56. — Avec redoublement de la troisième radicale,
 تَجَعَّلَل. (Voir le n° 7.)

C'est la XXIV^e forme classique. On a en arabe barba-
 resque : تَكْرَبِي s'emmitoufler; rac. غَلِي. —
 être mondée (meule de grains); rac. كَرِي. — تَكْعَرُو, sy-
 nonyme de كَعَرُو.

2^e Deuxième série. — Redoublement de la seconde radicale
 et insertion d'un ر اِبْعَوَعَل. (Voir le n° 5 et le n° 46.)

N° 57. — C'est la XV^e forme classique, inusitée en arabe
 barbaresque.

3^e Troisième série. — Redoublement de la dernière radicale
 sans contraction et insertion d'un ن اِبْعَنْكَل. (Voir le
 n° 7.)

N° 58. — C'est la XXX^e forme classique. Inusitée en arabe
 barbaresque.

4° *Quatrième série.* — Insertion d'un *l*, d'un *z*, d'un *s* ou d'un *ع* avec redoublement de la dernière radicale contractée.

Ce procédé donne des verbes ayant trait à des particularités physiques, comme la IX^e forme classique : « couleurs, maladies, qualités, défauts ».

N° 59. — Avec insertion d'un *l*, اِبْعَالَّ ou اِبْعَالَّ.

C'est la XVII^e forme classique. (Voir au n° 11 et au n° 8.)

Ex. : اِكْلَزَّ de ramasser, de كَلَزَّ rassembler en un point. — اِفْشَارَّ avoir la chair de poule, de فِشَّرَّ écaille. — Exemples cités par M. Sonneck (*op. cit.*). Cette forme est inusitée, à mon su, dans l'arabe barbaresque.

N° 60. — Avec insertion d'un *ع*, اِبْعَعَالَّ. (Voir n° 8.)

Également inusitée dans l'arabe barbaresque. Ex. : اِكْلَزَّ fondre sur sa proie (faucon). — اِفْشَارَّ avoir la chair de poule (Sonneck, *op. cit.*).

N° 61. — Avec insertion d'un *s*, اِبْعَعَهَلَّ. (Voir n° 8.)

اِدْلَهَمَّ être très noire (nuit); rac. دَلِمَ être très noir (ar. rég.).

N° 62. — Avec insertion d'un *ع*, اِبْعَعَعَلَّ. (Voir au n° 15 et au n° 8.)

Inusité encore, à mon su, en arabe de Berbérie. Ex. : اِفْشَعَرَّ avoir la chair de poule (Sonneck, *op. cit.*).

5° *Cinquième série.* — Insertion d'un *م* et redoublement de la dernière radicale, اِبْعَمَلَّ. (Voir n° 8 et 22.)

N° 63. — اَزْمَهَر brillier (étoile); rac. زَهَر brillier (ar. rég.).

REMARQUE. — Les nos 60, 61, 62, 63 correspondent à la IV^e forme classique du quadrilittère.

III. — QUATRIÈME CATÉGORIE.

Insertion d'une lettre formative redoublée.

N° 64. — Insertion d'un و redoublé, اَبْعَوَل.

C'est la XIII^e forme des grammairiens arabes. Elle est inusitée en arabe de Berbérie.

IV. — CINQUIÈME CATÉGORIE.

Insertion de deux lettres formatives.

Ces formes sont en générale des dérivés de dérivés, donnant un sens passif ou pronominal à un dérivé premier transitif, ou un sens transitif à un dérivé premier intransitif.

Première série. — Par adjonction d'un ت et d'une autre lettre formative.

Le ت est le plus souvent initial. Mais il peut aussi se placer avant la première radicale, mais après une autre lettre formative.

N° 65. — Adjonction d'un ت initial et insertion d'un ل après la première radicale, تَبَاعَل. (Voir n° 10.)

C'est la VI^e forme classique, très commune aussi en arabe parlé. Caussin de Perceval (*Grammaire*) remarque que dans le Coran, aussi bien qu'en Orient, cette forme peut devenir : آَبَاعَل, par contraction du ت avec la première lettre, quand celle-ci est une dentale. Il en est de

même en Berbérie. Ex. : يَدَّاعُوا ils se citent réciproquement en justice.

Sens : « réciprocité » en arabe barbaresque comme en arabe régulier, « émulation », etc.; تَضَاحٍ crier, hurler à qui mieux mieux, etc.

N° 66. — Adjonction d'un ت initial et d'un م avant la première radicale, تَمْعَل. (Voir n° 21.)

Forme assez commune dans l'arabe barbaresque. Sens : Faire celui qui a telle qualité ou qui veut faire telle action, se donner pour, etc. C'est la II^e forme classique du quadrilittère, *pro parte*. — تَمْعَل faire le raisonnable; rac. : عَفَلَ. — تَمْحَلِي faire le sucré; rac. : حَلَو. — تَمَسْخَر se moquer, tourner en dérision; rac. : سَخِر (voir مَسْخَر). — تَمَخْرَف se moquer, persifler, débiter des contes; rac. : خَرَف (voir مَحْرَف). — تَمْرَبُط faire le marabout; rac. : رَبَط. — تَمَسْكَن faire le pauvre; rac. : سَكَن être pauvre, indigent (ar. rég.). — تَمْعَلَم faire le savant; rac. : عَلِم savoir. — تَمَكْسَر faire celui qui a un membre cassé; rac. : كَسَر.

N° 67. — Adjonction d'un ت initial et d'un ر après la première radicale, تَبْرَعَل. (Voir n° 32.)

تَكْرَفَس être gâté, abimé, froissé, etc. (syn. de تَكَبَّس (ar. barb.); rac. : كَرَفَس. (Voir à كَرَفَس.)

N° 68. — Adjonction d'un ت initial et d'un ل après la deuxième radicale, تَبْعَلَل. (Voir n° 36.)

تَحْذَلَم se dépêcher (ar. rég.); rac. : حَذَم, même sens (ar. rég.). — تَحْذَلَف montrer son habileté (ar. rég.); rac. : حَذَف.

être habile (ar. rég.). — تَزَحْلَفُ être gras (ar. rég.); زَهْفُ
être compacte (moelle) (ar. rég.).

N° 69. — Adjonction d'un ت initiale et d'un ن après la première radicale, تَفْعُلُ. (Voir n° 42.)

تَبَنِّشْ se faire droloter, faire la précieuse (femme) (syn. de تَبَشِّشْ) (ar. barb.); rac. : بَشَّ à laquelle appartiennent, en arabe régulier aussi bien qu'en arabe parlé, des sens de « mollesse ». — تَبَنِّطَل, même sens que بَنِّطَل; rac. : بَطَّل. — تَعْنَفْد, même sens que عَنَفْد; rac. : عَفَد. Tous ces exemples sont pris à l'arabe barbaresque.

N^o 70. — Adjonction d'un ت initial et d'un ن final. (Voir n^o 44.)

تَبَرَّسَ devenir cavalier, devenir habile dans un art;
rac. : بَرَسَ, d'où فَرَسَ cheval, etc. — تَبَرَّعَ, même sens
que بَرَّعَ; rac. : بَرَعَ. — تَسَلَّطَ faire le tyran; rac. : سَلَطَ
être impérieux, dur (ar. rég.).

Exemples qui sont pris à l'arabe barbaresque. — تَسْوَدَن
être de mauvaise humeur (ar. or.); rac. : سَاد f. o. (voir سَوْدَن).

REMARQUE. — Les n^{os} 64, 65, 66, 67 correspondent aux 11^e formes classiques du quadrilittère.

N° 71. — Adjonction d'un ت initial et d'un و après la première radicale, تَفَوَّلَ. (Voir n° 45.)

C'est la XXV^e forme classique. Il y en a de nombreux exemples en arabe barbaresque.

تَطَوَّرَ être embaumé, empaillé; rac. : كَبَر. — تَكْوَرَزْ devenir rabougri; rac. : طَرَى. — تَغْلَلَى s'emmitouffler; rac. : كَز. — غَلَى.

N° 72. — Adjonction d'un ت initial et d'un و après la deuxième radicale, تَفْعُول (Voir n° 46.)

C'est la XXVII^e forme classique. Exemples pris à l'arabe barbaresque : تَنْعُور s'ingénier, s'évertuer; rac. : نعر (voir لَهْوَت (voir تَلَهُّوت s'entortiller; rac. : لهث (voir تَكْسُور se rouler sur lui-même (serpent); rac. : كهل. — تَكْهُول, syn. de كَهُول; rac. : كهل. — تَكْسُور se rouler sur lui-même (serpent); rac. : كسر plier en deux, etc. (ar. rég.). — تَرَعُوش trembler, osciller; rac. : رعش trembler (ar. rég. et ar. barb.).

N° 73. — Adjonction d'un ت initial et d'un ي après la première radicale, تَفْعِيل. (Voir au n° 47.)

C'est la XXVI^e forme classique. Exemples pris à l'arabe barbaresque : تَهَيِّم aller à tâtons; rac. : هم, à laquelle appartiennent, en arabe régulier comme dans l'arabe barbaresque, le sens de « être obscur, être éloigné et inconnu (territoire) », etc. — تَبَيِّد faire le malin; rac. : بدع commencer, produire, imaginer, inventer. — تَوَيِّم faire celui qui se trompe, faire semblant de se tromper; rac. : وهم se former une idée fausse (ar. rég.), se tromper (ar. barb.). — تَبَيِّهت faire l'étonné, prendre l'air stupéfait; rac. : بهت être stupéfait, étonné (ar. rég. et ar. barb.). — تَنِيَّس s'arrêter un moment dans son travail pour se reposer un peu; rac. : نيس. — تَحَيِّف faire le dégourdi, faire l'entendu; rac. : حَفى être habile, versé dans (ar. rég.).

N° 74. — Adjonction d'un ت initial et d'un ي après la deuxième radicale, تَفْعِيل. (Voir n° 48.)

C'est la XXVIII^e forme classique. Exemple pris à l'arabe

barbaresque : تَنْعِيسَ faire celui qui a envie de dormir;
rac. : نَعَسَ.

N° 75. — Adjonction d'un ت initial et d'un ي final.

C'est la XXIX^e forme classique, تَفْعَلِي. (Voir n° 49.)
تَبْحَرِي prendre le frais, l'air venu de la mer (بَحْرِي); rac. :
بَحَر. — تَبْلَدِي faire le citadin, se fixer dans les villes,
prendre les habitudes de citadins, devenir citadin; بَلَد
ville. — تَعَرَّبِي s'arabiser; rac. : عَرَب. — تَكْلِفِي faire
le malin, l'entendre; rac. : كَلَبَ s'applique avec assiduité
(ar. rég.); تَكْلِي se charger d'une tâche (ar. rég. et barb.).

2^e Deuxième série. — Adjonction de deux lettres formatives
sans ت initial.

N° 76. — Adjonction d'un س puis d'un ت à un trilitère,
اِسْتَبْعَل. (Dérivation première.) (Cf. n°s 25, 39 et 77.)

C'est la X^e forme classique, employée également, avec
les mêmes sens, en arabe parlé.

N° 77. — Adjonction d'un س initial, puis d'un ت, اِسْتَبْعَل.
(Dérivé de dérivé.) (Voir n°s 25, 39 et 76.)

Sens pronominal ou neutre. اِسْتَلْفِي tomber à la ren-
verse (ar. rég.), de سَلَفِي faire tomber à la renverse, de
لَفِي.

N° 78. — Adjonction d'un س initial, puis d'un ن après la
première radicale, اِسْبَنَعَل. (Dérivé de dérivé.) (Voir
n°s 39 et 42.)

سَلَفَى tomber à la renverse (ar. rég.), de سَلَفَى tomber à la renverse, de لَفَى.

Cette forme correspond à la 3^e classique du quadrilitère, *pro parte*.

N^o 79. — Adjonction d'un و et d'un ع à un trilitère, اِبْعَوْعَل. (Voir les n^{os} 15 et 46.)

C'est la XII^e forme classique. Inusitée en arabe barbaresque.

N^o 80. — Adjonction d'un ن, après la deuxième radicale et d'un ي final, اِبْعَنْيَل. (Voir n^{os} 43 et 49)

C'est la XXXI^e forme classique. Je n'en connais pas d'exemple en arabe barbaresque.

V. — CINQUIÈME CATÉGORIE.

Formes pronominales du quadrilitère de la quatrième catégorie.

(Dérivé du trilitère par l'intermédiaire d'un substantif ou d'un adjectif). (Voir n^o 50.)

N^o 81. — تَبْرَنِي devenir paysan, rustre, de بَرَانِي étranger, non citadin (par rapport aux habitants) d'une ville, de بَرَّ d'où بَرَّا dehors (ar. barb.).

QUATRIÈME CLASSE

SEXTILITÉRE

N^o 82. — Adjonction d'un lettre formative redoublée et redoublement d'une radicale, اِبْعَوْعَل.

C'est la XVI^e forme classique. Inusitée en arabe barbaresque.

QUADRILITÈRE PRIMITIF

Les procédés de dérivation précédents ne permettent pas de réduire tous les quadrilitères, soit que leur sens et celui des racines dont on pourrait les faire dériver ne concordent pas; soit que les dérivations soient obtenues par quelque procédé non exposé.

Dans le premier cas, cela peut simplement provenir de ce que nous ne connaissons pas dans toute son étendue le sens d'une racine; ou bien de ce que, dans la foule des branches issues d'un tronc unique, quelques-unes seulement nous apparaissent, reproduites dans les dictionnaires d'arabe régulier ou parlé. Mais qui ne sait l'insuffisance des uns et des autres? Qui ne sait combien incomplète encore est l'étude du vocabulaire de l'arabe régulier, celle de tous les dialectes anciens qui ont pu s'y fondre plus ou moins, ou bien se transmettre plus ou moins aussi, sans intermédiaire, aux dialectes modernes? Enfin combien embryonnaire est l'étude de ceux-ci! Or certains sens ont pu préexister, qui se sont perdus complètement; d'autres ont subsisté dans telle région mais non dans telle autre; d'autres enfin sont nés au cours des siècles, sous l'influence des transformations que subit toute langue vivante, qui, fondés sur la logique et découlant d'un sens primitif plus ou moins implicitement contenu dans la racine, serviraient encore bien souvent à élucider la question des dérivations quadrilitères.

Dans le second cas il se peut qu'il y ait des procédés de dérivation qui n'aient pas été exposés dans les pages précédentes, ou plutôt c'est probable. Du moins c'est ce qui semble résulter de la comparaison de formes comme : **كَبَّلَ** couper (ar. rég.), et **كَبَّلَ** couper (ar. rég.); le premier semblant appartenir à une dérivation **كَبَّلَ**. Et celle-ci ne serait pas impossible étant donné que nous avons déjà **بَلَّلَ** et **بَعَّلَ**.

Nous trouvons aussi en arabe barbaresque كَهْرَج rouler, tomber en roulant et en dégringolant; tandis que la racine d'arabe régulier كَرَج nous donne كَسَدَرَج faire rouler des cailloux, en parlant par exemple du vent. Il semble donc qu'il puisse y avoir une forme كَهَجَل comme il y a déjà أَكْعَلَّ.

Mais je n'ai pas osé fonder sur un seul exemple des lois de dérivation de ce genre, malgré ce qu'elles ont de probable, si l'on admet celles que j'ai exposées précédemment.

Il reste donc, en résumé, des quadrilitères que l'état de nos connaissances ne permet pas de réduire à des trilitères. Mais cela ne veut pas dire, je crois, qu'ils soient définitivement irréductibles. Au fur et à mesure que l'attention se portera davantage sur la question, on parviendra sans doute à les analyser les uns après les autres.

Mais enfin, à l'heure actuelle, il nous reste comme quadrilitères ayant un caractère primitif, au moins provisoire pour une grande partie :

1° Quadrilitères que nous ne pouvons encore ramener à des trilitères.

2° Quadrilitères issus de mots empruntés à des langues étrangères, comme par exemple فَرَمَد, parmi les verbes, que Cherbonneau dérive de κεραμος, ou بَلَّارَج (cigogne, en ar. barb.), parmi les substantifs, que le même auteur dérive de πελαργος.

Nous avons donc des quintilitères dérivés par l'un des procédés classiques de dérivation, ou bien par des procédés analogues à ceux que nous ont donnés tant de formes issues des racines trilitères. Mais leur étude suppose celle des quadrilitères préalablement faite, le triage de ces derniers plus avancé. Aussi crois-je préférable de les laisser pour plus tard.

CONCLUSION

Il résulte de l'examen des formes dérivées d'une racine :

1° Que jamais, — semble-t-il, — une seule racine n'a donné tous les dérivés susceptibles d'être formés en recourant à tous les procédés de dérivation.

2° Que beaucoup de formes dérivées sont synonymes, comme *فَرَطَب* et *فَرَطَم* par exemple, *كَرَوِي* et *كَرَوِي*, il est possible, ou même probable lorsqu'il s'agit de formes anciennes, qu'elles ont pu coexister dans des dialectes différents pour se voir réunis plus tard quand les écrivains arabes ont composé les dictionnaires avec le manque d'esprit critique qui les distingue. Lorsqu'il s'agit de formes modernes, le fait est patent.

3° Qu'une même forme quadrilitère peut comprendre des sens très différents, et même qui s'excluent, parce qu'elle peut provenir, par des procédés différents, de racines différentes. De sorte que nous pouvons avoir en fait deux quadrilitères, et non un seul, qui se rattachent à des racines différentes et qu'il ne faut pas confondre. On peut avoir, pour prendre un exemple, un *بَرَعَل* dérivé de *بَعَل*, par adjonction d'un *ر* et *بَرَعَل* dérivé de *بَرَل* par adjonction d'un *ع*.

4° Que souvent certaines formes dérivées sont représentées non par des verbes, mais par des substantifs ou des adjectifs.

5° Que parfois il y a ambiguïté dans la recherche de la racine. On peut se demander parfois si une forme comme *شَرَط* est un *بَرَعَل* de *شَط* ou un *بَعَل* de *شَرَط*.

Cela tient à notre connaissance imparfaite du vocabulaire arabe. Si nous connaissions mieux tous les anneaux de la chaîne, nous retrouverions sans doute plus facilement le point de départ de celle-ci; et, parmi ces anneaux, nous

retrouverions souvent beaucoup de verbes là où nous connaissons seulement les adjectifs ou les substantifs qui leur correspondent. Enfin il est probable que nous découvririons aussi de nouveaux vocables complétant le tableau des formes dérivées d'une même racine.

6° Il arrive souvent que les différents dérivés n'existent pas à la fois dans l'arabe régulier, ou dans l'arabe parlé, dans une même région, mais qu'ils sont dispersés à la fois et dans les écrits, et dans l'arabe parlé, et dans l'idiome de Syrie ou de Mésopotamie, et dans celui d'Égypte ou d'Algérie. Le fait de les colliger, de les rapprocher, me semble un des moyens les plus propres à éclaircir dans toute son étendue le domaine d'une racine, avec ce qu'elle comporte de sens primitifs explicites ou implicites. C'est un des meilleures moyens de faire progresser l'étude du vocabulaire arabe. Cette manière de faire peut conduire à des résultats intéressants. Lorsque nous voyons, par exemple, deux formes dérivées différentes ayant le même sens, ou des sens voisins, exister l'une en Syrie et l'autre dans le Sud algérien, n'est-il pas naturel d'en conclure que la racine, même quand nul dictionnaire ne la donne, a dû préexister dans l'arabe ancien d'Arabie? Et n'est-ce pas le moyen de rattacher ainsi à une même souche, de restituer à l'arabe, quantité de vocables épars qu'un examen superficiel lui ferait déclarer étrangers? N'est-ce pas une excellente façon de faire l'étude critique d'un idiome? et de mettre en lumière les attaches qu'il présente avec le dialecte originel? L'arabisant qui reconnaît la légitimité des formes telles que *فَعَّلَ* ou *فَعُولَ* ou *فَعِيلَ*, par exemple, si fréquentes dans l'arabe d'Algérie, aura-t-il de ce dialecte la même opinion que celui qui, comme Cherbonneau, prenait ces formes pour une de ses particularités et les pensait dues à l'influence berbère?

Ne serait-il pas intéressant, pour faciliter les résultats, de voir mentionner dans un dictionnaire, après une racine trilitère, toutes les formes qui en dérivent? On m'objectera la difficulté de retrouver, quelquefois, cette racine primitive.

Il est évident d'abord que pour des formes dérivées telles que celles en *بَعُول* ou *بَعُول* ou *بَعْلَن* l'objection ne saurait subsister. Et cependant les dictionnaires les donnent à part, loin de *بعل*, tandis que, parmi les dérivés de celles-ci, ils nous donneront peut-être quelque mot issu du Turc, du Persan ou du Grec, qui n'y a que faire, et qui devrait avoir sa rubrique spéciale¹. Pour les autres formes, qu'on s'en tienne à celle dont l'analyse présente un degré suffisant de certitude; qu'on les mentionne même à part, à leur ordre alphabétique, si l'on veut, mais en renvoyant pour les développements à donner, à la racine dont elles sont issues.

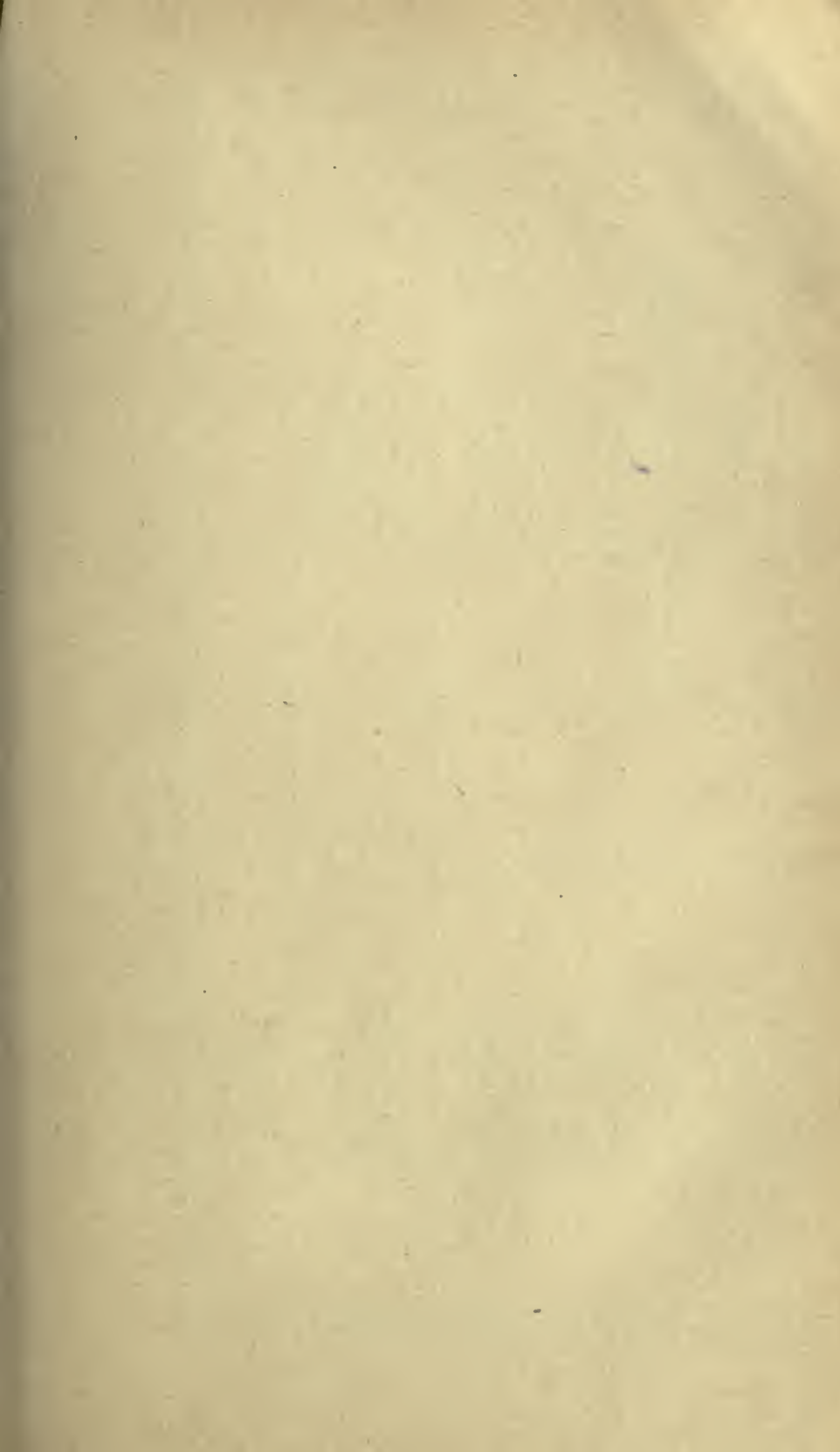
N'aurions-nous pas une idée plus complète du sens de *فرط* ou de *شکل*, si nous trouvions à la suite de ces mots, outre leurs dérivés classiques, et *فرطب* et *فرطم* et *فرمط* et *شركل*, etc. Ne peut-on espérer arriver ainsi quelquefois à préciser le sens de certaines racines mal ou insuffisamment définies, ou celui d'autres dérivés, tandis que souvent commentateurs et dictionnaires en restreignent le sens par l'adjonction de quantité d'idées circonstancielles auxiliaires, qui peuvent fort bien n'avoir qu'un caractère épisodique. Qui admettra que tel verbe veut dire « marcher les pieds tournés en dedans », quand il s'agit d'un enfant, mais non quand il s'agit d'un homme? que tel autre veut dire « être vieux et décrépît », en parlant d'un homme ou d'un vautour, mais non d'un singe ou d'un aigle?

6° Ramener quantité de formes dérivées à une forme trilitère serait-il une difficulté pour le traducteur? Je ne le crois pas, surtout si l'on admet dans les dictionnaires la disposition que plus haut j'indiquais, mentionnant ceux des quadrilitères ou des quintilitères dont l'analyse présente des difficultés à leur place alphabétique, avec renvoi

1. Par exemple le Vocabulaire des Jésuites de Beyrouth met le mot *سَعْلَب* slave, dans le même paragraphe que *سُعْلَب* renverser, comme s'il appartenait à la même racine.

à la racine pour leur étude. Ce serait une habitude à prendre. En revanche, il en résulterait dans l'esprit de l'étudiant une idée bien plus juste du sens de la racine; il prendrait, sans s'en apercevoir, l'habitude de ramener des formes à première vue complexes et dont il ignore le sens, à d'autres beaucoup plus simples, qu'il connaît. Et cela le dispenserait souvent d'avoir recours au dictionnaire.

7° On a vu plus haut que j'ai réuni dans une même série les dérivés où jouent un rôle l'أ, le ء, le ع; puis le ب et le م; puis le ت, le ط, le د, le ذ, etc.; — le ز, le س, le ش; — enfin le ل et le ر; — le و et le ي. — C'est que, on le sait, ces lettres permuttent souvent entre elles, soit dans l'intérieur d'un même dialecte, soit, plus souvent, en passant d'un dialecte dans un autre. فرط et فرض sont évidemment le même mot; si le ط et le ض ont ainsi pu permuter anciennement, dans les vieux dialectes d'Arabie, — fait que confirment les listes de mots de Ch. Hubert (*Exploration de l'Arabie*), ne voyons-nous pas encore de nos jours les gens d'Alger dirent مريط alors que ceux du Sud-Algérien disent مريض. Et si, dans l'étude des racines, nous tenions compte encore de ce fait, nous aurions ainsi très souvent le moyen de reconnaître l'analogie de bien des mots, comme لَصِفَ, لَسِفَ, لَزَفَ, sans avoir besoin de recourir au dictionnaire. Et cette nouvelle simplification, combinée avec celle que j'exposais dans l'alinéa précédent, — et qui peut résulter de l'examen de toute l'étendue du sens d'une racine, présenté avec le tableau de tous ses dérivés, — restreignant encore le nombre des racines primitives, permettrait plus facilement à la mémoire de les retenir; l'intelligence venant au secours de cette même mémoire, l'étudiant se reconnaîtrait plus aisément au milieu de cette nuée de mots difficiles qui composent le vocabulaire arabe, et dont le nombre immense fait frémir le plus intrépide.



LA POÉSIE ARABE ACTUELLE A BLIDA

ET SA MÉTRIQUE

PAR

J. DESPARMET

INTRODUCTION

Sur quels principes métriques repose la poésie populaire arabe? Est-elle fondée toute entière sur la quantité ou durée relative des syllabes? A-t-elle pour base la numération des syllabes accentuées comme certains genres de poésie allemande ou anglaise? Ou son système s'appuie-t-il sur le nombre des syllabes toniques et atones? Ou bien encore, combinant l'accentuation avec le syllabisme, relève-t-elle de cette classe de poésies modernes où l'on peut définir le vers : un nombre déterminé d'accents dans un nombre fixe de syllabes?

Il semble que cette question préliminaire devrait être tranchée depuis tant de siècles que les indigènes chantent passionnément leurs poésies, et tant d'années que les orientalistes les entendent. Cependant je n'ai trouvé la solution de cette question ni chez les Arabes ni dans les livres des savants européens.

Si vous questionnez les indigènes, vous trouvez qu'ils distinguent le *chi'r* du *klâm* : Les plus savants vous expliqueront que le *chi'r* est *mouzoun*, c'est-à-dire « pesé, cadencé » et que la scansion (*teqti'*) le décompose en *boh'our* ou mètres classiques, déterminés par les Arabes des anciens temps. Quant au *klâm* il est *melh'oun*, c'est-à-dire non conforme aux règles du *chi'r*. Or, pour la raison musulmane, ce qui n'est pas conforme à la loi est

sans loi. Aussi, illettrés ou instruits, les musiciens et les poètes eux-mêmes ont-ils un sourire d'ironie quand nous nous obstinons devant eux à chercher la mesure d'un vers populaire.

Je ne connais pas non plus d'orientaliste européen qui ait donné une théorie générale de la métrique populaire. Peut-être la rareté des textes publiés n'a-t-elle pas encore permis cette généralisation. Mais quelques savants ont formulé leur opinion sur le mètre de tel ou tel genre. En premier lieu Ad. Hans Stumme dans son beau livre : *Tunisische Märchen und Gedichte* (Leipzig, 1893), reconnaît formellement le vers *iambique* dans le genre '*aroubi*' dont il donne 87 spécimens. Cependant il semble avouer dans une note que la scansion de l'*'aroubi* par l'*iambe* ne va pas sans quelque difficulté. « Le mètre, dit-il (p. xii de la préface), est employé avec assez de précision. L'accent métrique ne coïncide pas toujours avec l'accentuation du même mot en prose. Qu'on ne s'étonne pas de trouver parfois des fautes. Il y a souvent, par exemple, deux syllabes non accentuées au lieu d'une. Sans doute qu'ici le chant observe le mètre mieux que le texte ». Pour les autres poésies qu'il publie dans le même livre, Stumme semble renoncer tout-à-fait à en donner une explication métrique : « Les mètres de ces poèmes, dit-il, sont différents pour chacun; ni leurs auteurs ni personne à Tunis, ne pourrait leur donner un nom. Il s'agit de vraie poésie populaire et le poète a chanté suivant que la Muse lui a mis les mots et la mesure sur les lèvres » (p. xiv *ibidem*).

M. Marçais, qui a suivi la voie de Stumme, dans un livre dont on peut dire déjà qu'il a fondé l'étude de l'arabe dialectal en Algérie, (*Le Dialecte arabe de Tlemcen*, Paris, Leroux, 1902), sur la question de la poésie populaire, commence, comme Stumme, par proposer un mètre classique; mais, après examen, il aboutit aux mêmes restrictions : « Beaucoup des vers du *haufi* donnés plus loin, écrit-il p. 208-209, paraissent, en tenant compte des licences de la poésie vulgaire, pouvoir se scander sur un mètre *basit*'

ainsi constitué — — — — — | — — — — — || — — — — — | — — — — — ; rarement — — — — — | — — — — — || — — — — — | — — — — — ». Mais il ajoute : « une telle scansion s'applique, par exemple, parfaitement à la pièce 2 qu'on peut considérer comme ancienne, de ce fait qu'il y est question du sultan qui règne à Tlemcen... Dans d'autres plus récentes le mètre *basit* est, par contre, difficile à rétablir, et aucune scansion un peu régulière ne paraît pouvoir s'appliquer ». Pour les « Chansons et rondes d'enfants » qu'il donne après les pièces du genre *h'aufi*, M. Marçais, comme avait fait Stumme pour les chants populaires, abandonne toute idée de scansion métrique. Il déclare, fort justement selon moi, que : « ces pièces ont une métrique fondée sur le rythme et l'accentuation ». Mais quel est le rôle de cette accentuation ? ce rythme est-il fondé sur la quantité ou sur le nombre ou sur l'accent ? C'est le problème même et je ne vois point dans son livre qu'il en indique la solution.

Plus précis et plus heureux a été M. René Basset dans sa *Complainte arabe sur Mohàmmed et le chameau* (Florence, 1902). Il a dégagé nettement le *redjaz medjzou* dans son texte. Mais il faut remarquer que ce n'est pas une chanson d'un caractère nettement populaire ni moderne : elle relève plutôt de l'époque médiévale et de la littérature post-classique que de la poésie vulgaire actuelle.

En somme, malgré le mérite de ces tentatives partielles, on ne peut pas dire que les principes métriques, sur les lesquels repose la poésie arabe populaire, soient établis. Et c'est, selon moi, ce manque de principes qui a retardé jusqu'à nos jours la publication de cette littérature si riche en genres, si abondante en œuvres, si instructive par ses documents humains, si intéressante par son actualité. Sans doute quelques bons esprits, soutenus par la connaissance de la langue et la discipline critique que donne l'habitude des méthodes européennes, ont publié quelques textes d'une correction remarquable quoique toujours inférieure à la certitude scientifique (Delphin et Guin, *Notes sur la poésie et la musique arabes*, Paris, Leroux, 1886; Ben

Cheneb, *Itinéraire de Tlemcen à la Mecque*, Alger, Jourdan, 1901; Alfred Bel, *La Djazia*, Paris, Imp. Nationale, 1903; Sonneck, *Six chansons arabes en dialecte maghrebin*, Paris, 1899, Extrait du *Journal asiatique*; Sonneck, *Chants arabes du Maghreb*, Paris, Maisonneuve, 1902). Mais on comprend quels dangers peut faire courir à des éditeurs moins circonspects, l'ignorance du principe fondamental de toute édition poétique. Une publication récente nous en donne un exemple. C'est en grande partie pour s'être pressé de publier les chants de l'Andalousie avant que leur métrique ait été déterminée, que Yafil, le récent éditeur du *Klâm el Andles*¹, manquant de tout critérium pour l'établissement de ses textes, s'est vu réduit à publier simplement ses cahiers de chanteur indigène et ceux de ses confrères. Or, qui ne sait ce qu'est un *zmâm* ou recueil arabe? Les poésies légères, particulièrement, sont transcrites de génération en génération par des musiciens presque illettrés ou des adolescents curieux de poésie sensuelle. Ces copistes, loin de se piquer de la moindre critique, n'ont pas même le souci de comprendre. Le public indigène, lui-même, content d'une sensation d'ensemble, ne réclame jamais l'intelligence du détail. Ils n'ont qu'un but, celui de copier servilement leur texte, assez mal écrit d'ordinaire, consignnant ainsi, avec leurs propres fautes, celles de leurs devanciers. Aussi un *zmâm* peut-il se définir : le dépôt fidèle des innombrables déformations qu'un texte a subies depuis son auteur. Il ne faut pas se dissimuler, et la publication de Yafil le démontre suffisamment, que les poésies populaires, pour peu qu'elles soient anciennes, ne peuvent affronter la publicité que si on parvient à les dégager de ces couches successives d'altérations qui en font des énigmes inintelligibles, même pour les indigènes; ce qui revient à dire, que la poésie populaire maghrébine abandonnée à une décomposition pro-

1. مجموع الاغاني والاحان من كلام الاندلس, Yafil et Seror, 16, rue Bruce, Alger.

gressive, est perdue pour nous au point de vue littéraire, si la critique européenne ne la dote promptement d'une méthode propre à sauvegarder son intégrité et, au besoin, à la lui restituer scientifiquement.

Le fondement de cette méthode doit être nécessairement la constitution de la métrique populaire. La question est pressante car elle est réclamée non seulement par l'intérêt de la poésie populaire qu'il ne nous convient pas de laisser périr sous nos yeux, mais aussi par la renaissance qui semble s'annoncer dans les études d'arabe dialectal après les travaux de Stumme, de Marçais, de Doutté, etc. C'est pourquoi, consultant le besoin du moment plus encore que mes forces, je me permets, nouveau venu parmi les orientalistes, non pas de hasarder une théorie, ni de formuler des principes, mais de présenter à l'appréciation des membres du XIV^e congrès, un certain nombre de pièces de poésie (62 pièces) scandées d'après des méthodes nouvelles, en leur laissant le soin de juger en dernier ressort si ces méthodes doivent être accueillies favorablement, ou partiellement réformées, ou totalement rejetées; bien payé de ma peine, en définitive, si, sans avoir résolu le problème, j'ai pu contribuer à le poser.

Le plan que j'ai suivi, un peu lâche, sinon vaste, offre du moins l'avantage d'assurer à une question aussi générale la latitude dont elle a besoin. Je me suis abstenu d'écrire une étude littéraire ou une thèse scientifique : je ne donne ici qu'un recueil de poésies, une chrestomathie des chants de Blida à une époque donnée¹. J'ai réuni les poésies qui

1. Quelle est de nos jours l'activité poétique d'une petite ville arabe? Pour répondre à cette question, il est bon de donner la liste des poètes de l'époque ainsi que le nombre des chanteurs et musiciens blidéens.

Poètes. — 1^o Si Qaddour ben Akhlifa, né entre Coléa et les Hadjoutes, mort vers 70 ans, en 1897?—vécut à Blida. — Marchand de légumes au marché arabe, ancien régulier d'Abd-el-Qader : a écrit des *medh'* sur les saints locaux : Sidi Ah'med el Kbir, Sidi Mousa, Sidi Ya'qoub, etc. — A écrit en vers des *ghazaouat* ou récits des guerres qu'il transcrivait de l'arabe régulier des livres, en poésie populaire. (Ex. : *Ftough' el Iamen*). — A composé des satires sur les tristesses de l'époque présente, la

jouissaient de la vogue en l'an 1904, sans me soucier de leur origine, soit qu'elles aient été composées à Blida, soit qu'elles y aient été importées, qu'elles soient modernes

décadence des mœurs, le respect des enfants envers leurs parents, etc. (Satires du genre وعظ ou exhortation.)

2° Echcheikh Qaddour ben Gâli, né à Alger, mort vers 60 ans, le 31 mars 1905 à Blida. — Chanteur : se réclamait pour les chants andalous de Mnemmech dont il aurait été l'élève avec Sphindja (d'Alger), aurait voyagé à Tanger pour grossir son recueil. — Musicien : jouait de la *kamendja*, du *rbab*, de la *kouitra*, etc. — Compositeur de musique. — Poète : a écrit des *h'auzi* et des *'aroubi* sur le vin et l'amour. — Métier : faisait sur la fin de ses jours des guitares en carapace de tortue (قنبري).

3° Si Ah'med el Qsentini, né à Blida de parents constantinois venus à Blida en 1832, a environ 60 ans. — Métier : *iqqach*, c'est-à-dire diseur de bonne aventure, vendeur de remèdes magiques, etc. — Chanteur de *medh'* chez les Beni Khalil (Boufariq), il s'accompagne du *deff* et est soutenu par un *gueççâb*. — Instrumentiste : joue de la *kamendja*, de la *kouitra*, du *qanoun*, du *t'âr*, de la *darbouka* dans les soirées à Blida. — Poète : a écrit des *medh'* sur les saints et des satires personnelles (genre هجاء).

4° Qardjadj, de la tribu de Ghellaï, au sud-est de Blida, serait actuellement en prison pour escroquerie. Cultive la satire.

5° El 'Arbi el Ghellaouï, même tribu. — Maçon de son métier, écrit des satires personnelles; élève de Sidi 'Achour, zaouia au sud de Dalmatie.

6° Ah'med el Baï, né chez les Beni Salah', élève de la zaouia de Sidi Ah'med el Kbir, a environ 45 ans; travaillait à une papeterie française quand Ah'med el Kbir lui apparut en songe et lui ordonna de se faire *meddah'*. En un an il apprit son nouveau métier de Si Ah'med el Qsentini. Fort demandé pour les fêtes chez les Beni Khalil et les Hadjoutes. Au mois de *ramdan* il chante des *medh'* dans les cafés maures de Blida. Un des rares chanteurs qui vivent de leur métier.

7° Parmi ceux qui écrivent des *qçâd* ou chants en vers classiques, il faut citer Si Moh'ammed ben Sidi 'Abd el 'Aziz, fellah' ayant des terres aux Oulad Meriem, du côté d'Aumale, habitant Blida. — Il célèbre le prophète et les saints en arabe régulier. — On pourrait signaler des poésies contemporaines écrites dans le style et la métrique andalous.

Liste des chanteurs. — **Mdadh'a**, chanteurs de *medh'*. — 1° Ah'med el Qsentini (voir parmi les poètes). — 2° Son frère Moh'ammed el Qsentini, coiffeur. — 3° Si Ben 'Aïssa Mouloud, qui a eu pour maître Mançoura, qui fut le *meddah'* de Blida comme Ben Ismaïl le fut d'Alger. — 4° Si Moh'ammed el Ouçif, savetier de son métier, élève d'El Qsen-

ou anciennes, ne leur demandant que d'avoir répondu au goût des indigènes pendant le cours de cette année. Les genres littéraires figurant dans cette revue sont plus nombreux qu'on n'aurait pu le soupçonner; et il en est qui sont signalés ici peut-être pour la première fois, par exemple, la *bougala*, la poésie badine (*mod'h'ika*), la satire personnelle en arabe vulgaire (*hidja*). Dans chaque genre je produis un ou deux spécimens, — ou davantage suivant leur

tini. — 5° El Baï (voir poètes), Si Moh'ammed Salam. — 6° El h'adj Ekhilil, menuisier. — 7° Si 'Ali Bouchâchi, chante chez les Beni Khalil et les Hadjoutes. — 8° Qerdjadj chez les Ghellaï et les Beni Salah'.

Chanteuses : 1° El Hadjdja, décédée. — 2° Chrifa.

Viennent d'Alger : Sfîndja, Qouider ben Sm'aïl, Mostfa Ennad'or, Mostfa Eddrouich, Qaddour Tebri, etc. Ajouter un nombre considérable de chanteuses nomades surtout du département d'Oran.

Le prix d'un *meddah'* et de sa troupe d'instrumentistes est de 20 à 30 francs par nuit. Les *mdadh'a* étrangers prennent 40 francs. Le *ghennaï* est payé au minimum 40 ou 50 francs sur lesquels il donne 20 francs à la femme qui l'accompagne. Si Mah'moud a été payé bien plus cher. Ordinairement le chanteur chante des *medh'* jusqu'à minuit (*iemdah'*), puis il chante des chansons du genre léger (*ighennt*).

Ghennaïn — Chanteurs érotiques — 1° Le plus justement renommé est Si Mah'moud ben Sidi S'aid Geddoura, né à Alger, environ 35 ans, élève de Yamina, la chanteuse algérienne, pour la *kamendja*; joue aussi du *rhab*, etc. Chanteur plein de goût des chants Andalous. C'est à lui que j'ai emprunté les premiers chants Andalous qui aient été publiés (cf. le Journal le *Tell* de l'année 1904). Son répertoire très riche se compose de tous les genres : *ghernata*, *medh'*, *h'aouzi*, *'aroubi*, etc. — 2° Son frère Mostfa ben Sidi S'aid (25 ans) joue de la *qouitra* et du *djouaq*. — 3° Khlil ben Djelloul, chanteur, joueur de *kouitra* et de *snitra* (mandoline). Ces trois premiers chanteurs forment une *ala* (troupe). — 4° Si Qaddour ben Gâli qui vient de mourir (voir poètes), jouait de la *kamendja*, *rhab*, *kouitra*, *qanoun*, *ghaïta*, *djouaq*. Il venait le second après Si Mah'moud. — 5° Kenidchou, chante. — 6° Si Qaddour ben 'Adoul, chante et joue de la *kamendja*, *ghaïta* (60 ans). — 7° Mali Ah'med ben Hamoud, chante, joue du *gonibri*, *kamendja*. — 8° Ben Youssef ben Djelloul, *kamendja*. — 9° Ben 'Aïssa Eçbah'i, *kamendja*, *kouitra*, chante. — 10° Iç'h'aiql l'israélite, *kamendja*, chante au café-concert. — 11° Boubach, *kamendja*. — 12° Moh'ammed el Ouharanl, *kamendja*, *qanoun*, *kouitra*. — 13° Qaddour Echcherchâli, *kamendja*. — 14° Qaddour Esbaliouni, espagnol, *snitra* (mandoline). Ces cinq derniers sont instrumentistes au café-concert arabe de Blida.

longueur — que je scande, que je transcris en caractères européens et que je traduis en français.

Je ne m'occupe pas des affinités littéraires des genres : ne considérant ici que la question du rythme, je les range d'après leurs principes métriques. Je reconnais ainsi trois groupes différents de poèmes offrant un caractère métrique particulier. Je les rassemble sous les titres de : poésie néo-classique, poésie andalouse et poésie maghrebine. La poésie néo-classique est caractérisée par la langue classique et la métrique classique avec les seize mètres consacrés par la tradition. Elle est représentée dans la littérature courante actuelle par des fragments des anciens poètes, surtout pour ce qui regarde la poésie légère, et, pour l'inspiration religieuse, par des œuvres modernes quoique de forme antique où l'on pourrait aller chercher la pensée de l'islam. — La poésie andalouse est également fondée sur la quantité, mais une quantité en rapport avec la prononciation du temps et du pays (Andalousie, moyen-âge). Sans abandonner les mètres anciens, elle en a acquis de nouveaux qu'elle emploie de prédilection. Elle se plait à des combinaisons artistiques de mètres, de rimes et de strophes. La langue, qui naturellement est celle de l'époque, est une forme de l'évolution de la langue classique qui intéresse le dialecte maghrebin. L'inspiration roule sur le vin, l'amour et la nature. — J'ai laissé dans mon travail la plus grande place à la poésie populaire du pays que j'appelle, après Sonneck, la poésie maghrebine. Elle est écrite dans la langue vulgaire, soit qu'elle s'élève au style moyen *عربية متوسطة*, dans les œuvres pour ainsi dire classiques en arabe dialectal des Ibn Emsaïb, El Akh'al, Ettriqi, Ibn Sahala, El Maghraoui, etc.; soit qu'elles soient exposées dans les dialectes locaux et contemporains. En général, la poésie maghrebine s'exprime dans la langue que l'on appelle à Blida *el 'arbiia el berberia*, l'arabe berbérisé. Cette langue a totalement perdu la déclinaison classique, les anciennes formes de conjugaison et presque toutes les voyelles brèves atones des

mots, etc. : aussi se refuse-t-elle à entrer dans le moule des anciens mètres aux exigences trop délicates. Succession presque ininterrompue de syllabes prosodiquement longues dont l'accent gradue l'intensité, elle ne peut se plier qu'à cette sorte de rythme qui est fondé sur l'accent et le nombre des syllabes. La caractéristique générale de cette poésie, selon moi, serait le vers numérique comme semblent le démontrer les spécimens nombreux que j'en donne avec leur scansion syllabique.

En somme, au point de vue de la structure du vers, la poésie Néo-classique et la poésie Andalousse dépendraient de la poésie métrique (*mouzoun*) ; et la poésie populaire maghrébine, le *klâm melh'oun*, serait une poésie rythmique. Elle serait fondée sur la numération des syllabes accentuées et comptées conformément à la prononciation dialectale.

CHAPITRE I

POÉSIE NÉO-CLASSIQUE

α) *chi'r*¹. — β) *dou'â*. — γ) *l'arousi*.

A

شعر

طويل

عَيُونٌ مِّنَ السِّحْرِ الْمُبِينِ تَبِينُ * لَهَا فِي حَرَكَاتِ الْجُبُونِ سَكُونُ
إِذَا أَبْصَرْتَ قَلْبًا خَلِيًّا مِّنَ الْهَوَى * تَقُولُ لَهُ كُنْ مَغْرَمًا فَيَكُونُ

TRANSCRIPTION

'oïounoun mîn essih'ri lmoubîni tabînou — lahâ fi h'arakâti ldjofouîni sokoûnou — idza abçarat qalben khaliien mîn elhaoua — taqôulou laou koun moghrimen faïakoûnou.

TRADUCTION

Ses yeux se distinguent par une magie évidente¹ — Seuls, les mouvements de leurs paupières nous donnent quelque

1. Ce sont des vers d'auteurs, classiques pour la plupart, et toujours en arabe régulier, que les musiciens, dans une assemblée de gens instruits, intercalent entre deux morceaux plus étendus, ou qu'ils chantent comme préludes. Ce même rôle de rapide intermède et de prélude est joué par le *çtah*' dans la poésie rythmique. Le *chi'r* n'est à sa place qu'entre deux poésies de caractère métrique, ordinairement des chants andalous.

Le *chi'r* peut offrir tous les mètres classiques, plus ou moins défigurés.

2. Jeu de mots entre المبين et تبين.

répit¹. — S'ils regardent un cœur libre d'affection — Ils lui disent « sois amoureux », et il l'est².

وَأَبْر

شعر

أَيَا مَنْ حَازَ كُلَّ الْحُسْنِ طَرًّا * وَيَا حُلُوَ الشَّمَائِلِ وَالِدَّلَالِي
 جَمِيعُ الْحُسْنِ فِي عَجْمٍ وَعَرَبٍ * وَمَا فِي الْكُلِّ مِثْلُكَ يَا غَزَالِي
 بَأْغَطُ يَا مَلِيحَ عَلَى مُحِبٍّ * بِوَعْدِكَ أَوْ بِطَيْفٍ مِّنْ خَيَالِي
 حَلَالِي بِكَ ذُلِّي وَابْتِصَاحِي * وَطَابَ لِمُفْلَتِي سَهْرُ اللَّيَالِي
 بَمَا أَنَا بِكَ أَوْلُ مُسْتَهَامٍ * فَكَمْ قَبْلِي فَتَلْتُ مِنَ الرِّجَالِي
 رَضِيتُكَ لِي مِنَ الدُّنْيَا نَصِيبًا * وَأَنْتَ أَعَزُّ مِنْ رُوحِي وَمَالِي

TRANSCRIPTION

Aïâ men h'âza koulla lh'osni t'ourren — oua iâ h'oloua
 chchmâili oua ddalâli — djami'ou lh'osni fi 'odjmin oua
 'orbin — oua mâ filkoulli mitslouka ia ghazâli — Faâ't'if
 ia maliha 'ala moh'ibbin — biou'adika âou bit'aïfîn min
 khaiâli — hâ'la li fika dzelli oua ftid'âh'i — oua t'âba limoqlati
 çaharou ll'aiâli — famâ ânâ fika aououalou mostahâmin —
 fakem qabli qatalta min erridjâli — rad'aïtoukali min eddou-
 nia naçiben — oua enta â'azzou li mir roûh'i oua mâli —

TRADUCTION

Toi qui as accaparé toutes les séductions du monde —
 qui exerces un charme si doux par tes qualités et ta coquet-

1. Antithèse et allusion grammaticale سكون et حركات.

2. Allusion à la puissance créatrice de Dieu.

terie, — on trouve tous les genres de beautés chez les Barbares et les Arabes, — mais chez eux tous, il n'y a personne qui te ressemble, ô ma gazelle. — Accorde, ô belle, à un cœur épris — une promesse de toi ou une visite de ton fantôme (en rêve). — Tu m'as fait trouver de la douceur dans l'humiliation et dans la divulgation de mon secret; — tu as appris à ma paupière à aimer les insomnies. — Et je ne suis pas le premier qui ait perdu la raison pour toi. — Combien avant moi as-tu tué de cœurs vaillants? Je t'ai agréée comme ma part de bonheur dans ce bas monde; — Tu m'es plus chère que ma vie et mon bien! —

شعر

سريع

رِيحُ الصَّبَا يُهْدِي إِلَى نَسِيمٍ * مِنْ بَلَدَةٍ فِيهَا الْحَبِيبُ مُنِيمٍ
يَا رِيحَ فَيْكِ مِنْ حَبِيبِي عَلَامٍ * أَتَعْلَمُ مَتَى يَكُونُ قُدُومُ

TRANSCRIPTION

rîh'ou ççabâ iouhdî ilaïia nasîm — mîn baldatin fihâ
lh'abibou moqîm — îa rîh'a fika mn h'abîbî 'alâm —
ata'lamou mata iakoûnou qoudoûm.

TRADUCTION

Le zéphyr m'apporte des souffles — du pays où vit mon
ami — O vent, je reconnais en toi des signes qui viennent
de mon ami. — Sais-tu à quand sa venue?

بسيط

شعر

فَدَا قَامَتْ لَغَيْبَتِكَ الدُّنْيَا عَلَى سَائِي

بِأَصْبَحَ الْكَاسُ غَضْبَانَ عَلَى السَّافِي

وَأَفْسَمَ الرَّاحُ إِلَّا يَطِيبَ لَنَا

حَتَّى يَبِينُ، وَجْهَكَ الصَّبِيحُ بِالْأَشْرَافِي

TRANSCRIPTION

(qad)¹ qâmet lighaïbatika ddounia 'ala sâqin — faâsbah'a lkâsou ghad'bâna² 'ala ssâqi — oua âqsama arrâhou allâ³ iat'iba lanâ — h'atta iabîn⁴ oudjhouka ççabihou bilichraqi⁵.

TRADUCTION

Quand tu disparais le monde entier se dresse (sur la jambe) en émoi; le verre se trouve en mésintelligence avec l'échanson; le vin jure de ne plus nous plaire, jusqu'au moment ou reparaitra ton visage brillant de l'éclat du levant.

1. Mot ajouté par le chanteur par ignorance du rythme.

2. Le chanteur prononce غَضْبَانَ.

3. Il manque une syllabe.

4. Suppression de la voyelle finale d'après le principe أَجْزَمَ تَسْلَمَ.

5. La finale ي ne compte pas.

B

Qaṣida d'inspiration scolaire. Mètre *redjez*.

دُعَاءُ الصَّبِيَّانِ فِي الْمَكَاتِبِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ

رَجَز

أَفْضَلُ مَا يُتْلَا وَمَا يُفَالُ * وَخَيْرُ مَا يُنْبَقُ فِيهِ الْمَالُ
 فِرَاءَةُ الْفُرَّانِ عِنْدَ النَّاسِ * كَذَا رَوَوْا أَثَمَّةُ الْفِيَّاسِ
 لَيْسَ عَلَى الْأَرْضِ يُرَا كَمِثْلِهِ * سَبْعِينَ أَلْفًا يَشْبَعُ مِنْ أَهْلِهِ
 وَلَا يُحَاسِبُ وَلَا يُسَالُ * أَهْلُ الرِّوَايَةِ جَمِيعًا فَالُوا
 وَفِي رِوَايَةٍ أَتَتْ عَنْ خُلْفٍ * يَشْبَعُ فِي سَبْعِينَ أَلْفَ الْوِ
 وَفَالُوا أَيْضًا حَامِلُ الْفُرَّانِ * يَشْبَعُ فِي الْفُرْبَى وَفِي الْجِيرَانِ
 أَوَّلُ مَا يَشْبَعُ فِي أَبِيهِ * وَالْأُمُّ وَالْأَخْتُ مَعَ أَخِيهِ
 مَفَامُهُ فِي مَنْزِلِ النَّبُوَّةِ * بَيْنَ الْخَلَائِفِ يَكُونُ حَفِيفُهُ
 فِي قَبْرِهِ يَكُونُ عَلَيْهِ نُورٌ * يَكُونُ فِي قُبَّتِهِ مَبْرُورٌ
 سِتُّونَ حِزْبًا مَا لَهَا مِنْ فِيمَةٍ * أَجُورُهَا كَثِيرَةٌ عَظِيمَةٌ
 هِيَ لَنَا فِي الْحَفِّ رَأْسُ الْمَالِ * وَبَعْدَهَا عِبَادَةٌ فِي الْحَالِ
 أَعْنَا يَا رَبِّ عَلَى إِدْرَاكِهَا * وَافْتَحْ لَنَا يَا رَبَّنَا امْسَاكِهَا
 وَاشْرَحْ صُدُورَنَا لَهَا يَا وَاحِدٌ * كَمَا تَلَزَمَتْ بِهَا الْمَسَاجِدُ
 وَاعْظِنَا يَا رَبِّ فُلُوبَ الرَّاجِحَةِ * بِعِزِّ الذِّكْرِ وَبِفَضْلِ الْبِقَاتِحَةِ
 بِسُورَةِ الْبَكْرِ وَبِالْعِمْرَانِ * أَعْنَا يَا رَبِّ عَلَى الشَّيْطَانِ

بِسُورَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَعْرَافِ * مِيزَانُنَا غَدًا يَكُونُ وَإِيسَى
وَصَلَّى يَا رَبِّ وَسَلِّمْ أَبَدًا * عَلَى مُحَمَّدٍ وَمَنْ بِهِ افْتَدَا
نُورُ الْوُجُودِ صِفْوَةُ الْأَلَمِ * مِنْ جُمْلَةِ الْكَوْنِ الْعَظِيمِ الْجَاهِ
وَالِهِ وَصَحْبِهِ الْأَخْيَارِ * مَا دَامَ مُلْكُ رَبَّنَا الْغَبَّارِ

PRIÈRE DES ENFANTS DANS LES ÉCOLES LE VENDREDI

Ce qu'il y a de plus excellent dans ce qui peut se lire ou se dire, de plus précieux parmi tout ce qui induit l'homme en dépenses, c'est la récitation du Qoran au milieu des hommes : ainsi nous l'ont transmis les maîtres de la critique sacrée. Il ne se voit rien sur la terre de comparable (à celui qui sait le Qoran). Son intercession est accueillie pour soixante-dix mille des siens. Il ne rend point de comptes (au jugement dernier); il ne subit pas l'interrogatoire (de la tombe). La série des traditionnistes est unanime à l'affirmer. Une tradition même nous est venue des anciens : il peut intercéder pour soixante-dix millions (d'âmes). Ils ont dit aussi : le porteur du Qoran intercède pour ses proches et pour ses voisins. Le premier pour lequel il s'emploie c'est son père, sa mère et sa sœur avec son frère. Son rang est celui des prophètes parmi les créatures : c'est une vérité. Au-dessus de son tombeau on voit une lumière; dans sa coubba il survit bienfaisant. Ainsi soixante h'izb qui sont sans prix (valent) une rémunération abondante, magnifique. Ils sont pour nous en vérité la tête du bien et la connaissance du coran laisse la piété après elle au second rang. Aide-nous donc, ô mon Dieu à l'atteindre : accorde-nous, ô mon Dieu, de nous en saisir. Ouvre-lui nos poitrines, ô Unique : le service des mosquées la réclame. Et donne-nous, ô mon Dieu, des cœurs qui pèsent dans le plateau. Par la puissance de l'invocation (du dzikr), par la vertu de la fâti'h'a par la sourate la Vierge et celle de 'Imrân

assiste-nous, ô mon Dieu, contre le démon. Par les sourates Elanfâl et Ela'arâf fais que notre balance soit parfaite. Et bénis et salue toujours Moh'ammed et ceux qui lui sont dévoués, lumière de la création, favori de la divinité, qui dans la totalité des êtres est le plus sublime en mérites, ainsi que sa famille et ses compagnons d'élite, aussi longtemps que durera l'empire de notre Maître, le Miséricordieux.

هذه فصيحة الامام سيدي محمد بن عبد السلام

رَجَز الدرعي

يا من الى رحمته المبر * ومن اليه يا حبا المضطر
ويا قريب العفو يا مولا * ويا مغيث كل من دعاه
بك استغثنا يا مغيث الضعفا * وحسبنا يا رب انت وكها
فلا اجل من عظيم قدرتك * ولا اعز من عزيز سطوتك
لعز ملكك الهلوك تخضع * تخفض رغبها من تشا وترفع
والامر كله اليك رده * وفي يديك حله وعفده
وفد رجعنا امرنا اليك * وفد شكونا ضعفنا عليك
بارحمنا يا من لا يزال عالما * بضعفنا ولا يزال رحما
وانظر الى ما امسنا بين الوري * فجالنا من بينهم كما ترى
فد فل جمعنا وفل وفرنا * وانحط ما بين المجموع فدرنا
واستضعفونا شوكة وشده * واستنقصونا عدة وعدة
فنهكن يا من ملكه لا يسلب * لذنا بجاهك الذي لا يغلب
اليك يا غوث الحفير نستند * عليك يا كهو الضعيف نعتمد
انت الذي تدعا لكشوب الغمرات * انت الذي ترجا لرفع الحشرات
ازت العناية التي لا تترجى * حماية من غير بابها تجى

انت الذى نسعا لباب فضله * اكرم من اغنا بفيض نيله
 انت الذى تهدي اذا ضللنا * انت الذى تعبوا اذا زللنا
 وسعت كل ما خلقت عليها * وراية ورحمة وحاسما
 وليس منا فى الوجود اصغر * ولا لما عندك منا ابغر
 يا واسع الاحسان يا من خيرة * عم الورى ولا ينادى غيره
 يا منفذ الغرفى ويا حنان * يا منجى الهلكى ويا منان
 صافى النطاف يا سميع يا مجيب * عز الدواء يا سريع يا قريب
 وفد مددنا اليك الأكوب * ومنك ربنا رجونا اللطى
 الطبى بنا لما به فضيت * وراضنا لما به رضيت
 وابدل اللهم حال العسر * باليسر وامددنا بريح النصر
 واجعل لنا على البغات الغلبه * وافصر يد الشر على من طلبه
 وافهر اعدانا يا عزيز فهرا * يعصم حبلهم ويعنى الدحرا
 واعكس مرادهم وخيب سعيهم * واهزم جيوشهم واجسد رأيهم
 وعجل اللهم فيهم نفمتك * بانهم لا يعجزون فدرتك
 يا رب يا رب بحبل عصمتك * فد اعتصمنا وبعز نصرتك
 فكن لنا ولا تكن علينا * ولا تكلنا طرفة الينا
 بما اطعنا قوة للدفع * وما استطعنا حيلة للنبع
 وما فصدنا غير بابك الكريم * وما رجونا غير فضلك العيم
 اما رجت من خيرك الظنون * بنفس ما تقول كن يكون
 يا رب يا رب بك التوصل * لما لديك وبك التوصل
 يا رب انت ركننا الربيع * يا رب انت حصننا المنيع
 يا رب يا رب اناننا الامنا * اذا ارتحلنا واذا افمننا
 يا رب و احبط زرعنا وذرنا * و احبط تجارنا ووفى جمعنا
 واجعل بلادنا بلاد الدين * وراحة المحتاج والمسكين

واجعل لها بين البلاد صولة * وحرمة ومنعة و دولة
 واجعل من السر المصون عزها * واجعل من السنى الجميل حرزها
 واجعل بص وبف وبن * البى حجاب من ورايها يكون
 بجاه نور وجهك الكريم * وجاه سر عرشك العظيم
 وجاه لا اله الا الله * وجاه خير الخلق يا ربه
 وجاه ما به دعاك الانبيا * وجاه ما به دعاك الاوليا
 وجاه فدر الفطرب والواتاد * وجاه حال الجرس والابرار
 وجاه الاخيار وجاه النجبا * وجاه الابدال وجاه النفبا
 وجاه كل عابد و ذاكر * وجاه كل حامد و شاكر
 وجاه كل من رفعت فدره * ممن سترت او نعت ذكره
 وجاه ايات الكتاب المحكم * وجاه الاسم الاعظم المعظم
 يا رب يا رب وفيهنا بفرا * بين يديك ضعفا حفرا
 وفد دعوناك دعاء من دعا * ربّا كريما لا يرد من سعا
 بفابل دعانا لمحفّر الفضل * فبول من الفى حساب العدل
 وامنن علينا منة الكريم * واعطى علينا عطية الحليم
 وانشر علينا يا رحيم رحمتك * وابسط علينا يا كريم نعمتك
 واختر لنا فى ساير الافوال * واختر لنا فى ساير الابرار
 يا رب واجعل دابنا التمسك * بالسنة الغراء والتنسك
 واحصر لنا اغراضنا المختالفة * فيك و عرفنا تمام المعرفة
 واجع لنا ما بين علم وعمل * واصرف الى دار البقا منا الامل
 وانهج بنا يا رب نهج السعدا * واختم لنا يا رب ختم الشهدا
 واجعل بنينا فضلاء صلحا * وعلماء عاملين نصحا
 واصلح اللهم حال الاهل * ويسر اللهم جمع الشمل
 يا رب واجتج فتحكك المبين * لمن تولى واعز الدين

و انصره يا ذا الطول وانصر حزبه * و انعم بما يرضيك عنه فلبه
يا رب و انصر ديننا المحمدي * و اجعل ختام عزة كما بدى
و احفظه يا رب بحفظ العلى * و ارفع منار نوره الى السما
و اعى و عابى و اكبى و اغفر ذنبنا * و ذنب كل مسلم يا ربنا
وصلّى يا رب على المختار * صلاتك الكاملة المقدار
صلاتك التى تبقى بامره * كما يليف بارتجاع قدره
ثم على اهل الكرام و على * اصحابه الغرومن لهم تلا
والحمد لله الذى بامره * يبلغ ذو الفصد تمام فصره

PRIÈRE DES ENFANTS A L'ÉCOLE LE VENDREDI (BLIDA)

Qaçida de l'imam Sidi Mohammed ben
'Abd Essalam ed dra'ii'.

O toi, dont la miséricorde est le Refuge, recours de ceux que la force opprime, Maître enclin à l'indulgence, toujours prêt à aider ceux qui crient vers lui, nous implorons ton aide, ô aide des faibles, car tu es celui qui nous suffit et nous tient lieu de tout. Rien n'est plus haut que la splendeur

1. Note sur la *qaçid'a* : *يا من الى رجته*. — Je n'ai trouvé aucun renseignement sur l'auteur de cette *qaçid'a*, Mohammed ben Abdessalam eddra'i. Les descendants de Sidi Mousa, à Blida, l'attribuent aux frères de leur ancêtre, Sidi Ah'med ben Nâcer, enterré dans le Sous el Aqça, sur les bord de l'oued Dra'a. M. R. Basset me fait remarquer que ce serait alors le personnage appelé généralement Sidi Hammad ben Nâcer, fondateur de la Zaouya de Tamegrout, et qui composa en *tamazir't* un livre *Kitâb amazir'*. Cf. R. Basset, la *Relation de Sidi Brahtm*, Paris, 1882, in-8, p. 15-16 et note 4; Rohlf's, *Meine erste Aufenthalt in Marokko*, Bremen, 1873, in-8, p. 446-447; De Foucauld, *Reconnaissance au Maroc*, Paris, 1888, in-4, p. 293, 343. Quoiqu'il en soit des prétentions de la famille de Sidi Mousa, cette *Qaçid'a* est « classique » à Blida, où elle retentit le vendredi dans toutes les écoles. Elle est écrite en *redjes* qui est le mètre de beaucoup le plus employé dans la poésie néo-classique. On pourrait la définir au point de vue de l'inspiration : une prière panislamique.

de ta puissance, rien n'est plus fort que la violence de tes coups. Devant ta royauté, les rois sont dans l'humiliation ; tu abaisses, en dépit du monde, qui tu veux ou tu l'élèves. Tout fait retour à toi et tes mains seules nouent et dénouent. Nous avons porté notre cause devant toi, nous nous sommes plaints à toi de notre faiblesse. Fais-nous donc miséricorde, ô toi qui ne saurais ne pas connaître notre faiblesse et ne saurais ne pas être miséricordieux. Jette un regard sur ce qui nous est advenu parmi les humains : notre situation parmi eux est telle que tu la vois. Minime est notre nombre, minimes nos ressources et notre autorité parmi les nations est tombée. Elles font peu de cas de nos moyens d'attaque ou de résistance, elles dédaignent notre nombre et nos armements. Et nous, ô toi à qui nul ne peut ravir la suprématie, nous nous sommes retranchés derrière l'abri de ta gloire dont rien ne peut triompher. Sur toi, secours de l'humble, nous nous appuyons, par toi, rocher du faible, nous nous soutenons. C'est toi que l'on implore pour éclairer les abîmes, en qui l'on espère pour éloigner les adversités. Tu es le secours qui ne se fait pas attendre, le salut qui vient du côté où on ne l'espère pas. Nous courons à la porte de tes libéralités, plus généreux que les riches dans le débordement de tes largesses. Tu nous remets dans la voie, si nous nous égarons, et tu nous pardonnes, si nous glissons.

Tu embrasses tout ce que tu as créé dans ta science, dans ta bonté, dans ta miséricorde, dans ta longanimité. Hé bien, il n'est parmi les êtres rien de plus méprisé que nous, rien qui ait un besoin plus pressant de tes bienfaits.

Toi qui contiens tout dans ta bienfaisance, dont la bonté s'étend à toute l'humanité ; toi que seul elle invoque. Sauveteur des noyés, ô très compatissant ! Sauveur des morts, ô très bienfaisant ! Nous avons épuisé les invocations, ô toi qui entend tout et exauce tout ! Le remède à nos maux est lent à venir, ô toi, le Prompt, le Proche ! Voilà que nous avons tendu les paumes de nos mains, ô Maître, et que nous avons mis notre espoir dans tes bienfaits. Fais-nous la

part belle dans tes arrêts : fais que nous accueillions avec joie ce qui t'agrée. Transforme, mon Dieu, notre situation précaire en bonheur : pousse nous du vent de ton aide victorieuse. Décrète pour nous le triomphe sur les oppresseurs ! Frappe d'impuissance la main de ceux qui veulent le mal ! Ecrase nos ennemis, ô Puissant, dans un tel désastre que leur lien en soit brisé et leur fortune anéantie. Déjoue leurs desseins, frustre leurs efforts, mets en déroute leurs armées, aveugle leur politique, et précipite le moment où tu dois prendre ta revanche sur eux, car ils ne sauraient tenir en échec ta puissance ! O Maître, Maître, c'est à ton alliance protectrice que nous recourons ainsi qu'à la gloire de ton assistance. Sois pour nous et ne sois point contre nous et ne nous compte pas tes regards bienveillants. Nous n'avons pas la force pour repousser (l'ennemi) et nous ne trouvons pas d'expédient qui y supplée. Il ne nous reste qu'à nous diriger vers ta porte généreuse ; nous n'avons à espérer qu'en ta bonté universelle. N'est-ce pas en tes bienfaits que les cœurs mettent leur espoir ? Par mon âme, si si tu dis : « que cela soit », cela est. O Maître, Maître, en toi la voie pour arriver à ce qui est dans tes mains, en toi le moyen pour aboutir. Maître, tu es notre colonne élevée ; Maître, tu es notre citadelle inaccessible. Maître, Maître, donne nous la sécurité, que nous émigrions ou que nous demeurions. Maître, garde nos grains et nos bras ; sauvegarde notre commerce et favorise notre groupe. Fais de notre pays le pays de la Foi, le repos du nécessaire et du pauvre. Fais que parmi les peuples il soit une puissance prépondérante, une terre sacrée, inviolable : un Empire ! Établis la grandeur de cet empire sur un secret impénétrable à tous ; compose avec ta sublime protection son talisman ! Compose avec (les sourates) d'*ad*, *qaf* et *noun* mille amulettes qui le protègent de toutes parts, par les vertus de la lumière de ta face auguste, celles des arcanes de ton trône magnifique, celles de ta formule : il n'est pas d'autre Dieu qu'Allah ! par les vertus de la meilleure des créatures, ô toi, son Maître, celles des prières que t'ont adressées en

son nom les prophètes, celles des prières que en son nom ont adressées les saints ; celles de la puissance du *qot'b* et des *aoutâd*, celles de l'état mystique du *djars* et de l'*afrâd* ; celles des *khtâr* et des *noudjaba*, celles des *abdâl* et des *nouqaba*¹ ; celles de quiconque t'a adoré et t'a invoqué, celles de quiconque t'a loué et t'a béni ; celles de tous ceux dont tu as élevé la puissance, que tu as protégés et dont tu as illustré les noms ; celles des versets du livre clair, celles de ton nom le plus saint, vénéré ! Maître, Maître, nous voilà dénués debout entre tes mains, impuissants, humiliés. Voilà longtemps que nous t'invoquons observant toutes les formes de l'invocation, ô Généreux, qui ne saurait rejeter ceux qui viennent à lui. Accueille-donc notre prière dans l'effusion de ta bonté, en arbitre qui sait prendre une décision équitable. Sois bon pour nous comme un cœur généreux. Sois indulgent pour nous comme un cœur clément. Etends sur nous, ô miséricordieux, ta miséricorde ; déploie sur nous, ô généreux, ta grâce. Choisis pour nous parmi toutes les paroles ; choisis pour nous parmi toutes les actions. Fais que nos habitudes soient tout attachement à la *sonna* et toute piété. Concentre nos goûts divers en toi en nous faisant comprendre le terme de la (vraie) science. Unis en nous la connaissance du bien à son accomplissement et tourne notre espoir du côté de la demeure éternelle. Entretiens avec nos traces le chemin frayé de la félicité ; scelle nous notre vie, ô Maître, du cachet de la profession de foi. Fais de nos enfants des caractères d'élite, des saints, des hommes de science, d'action et de conseil. Ordonne pour le mieux, mon Dieu, l'état de la famille : favorise, mon Dieu, sa cohésion. O Maître, soutiens de ta protection évidente celui qui ayant le pouvoir

1. Pour tous ces titres hiérarchiques de l'islam mystique, cf. Rinn, *Marabouts et Khouan*, 1884, p. 55 et s. ; Desparmet, *Coutumes, Institutions, Croyances*, Blida, 1905, pages 186-187. *Djâr* est celui qui a atteint le degré mystique où l'on entend des voix ; *afrâd* ceux qui atteignent le degré des lumières. Cf. cependant El Djordjâni (*Définitiones*, éd. Flügel, Leipzig, 1845, in-8, p. 286).

honore la religion. Fais-le triompher, Dieu de longanimité, et fais triompher ses partisans et comble-le de ce qui peut plaire à son cœur. O Maître, fais triompher notre religion, celle de Moh'ammed, et assigne au terme de sa puissance le même éclat qu'à son début. Conserve-la, Maître, par la vigilance de ses docteurs et élève le phare de sa lumière jusqu'au ciel. Oublie, guéris, défends-nous, pardonne nos fautes, ainsi que celles de tout musulman, ô notre Maître! Et bénis, ô Maître, l'Elu, d'une bénédiction complète, de la bénédiction avec laquelle tu paies son œuvre et qui convient à l'élévation de sa dignité; puis bénis aussi sa famille glorieuse, ses compagnons d'élite et ceux qui les ont suivis. Et louange à Dieu dont les décrets conduisent celui qui a son but au but qu'il s'est assigné!

C^a

من كلام الشيخ العروسي رحمه الله تعالى ورضي عنه امين

هذه خاسة

يَا رَبِّ صَلِّ دَائِمًا وَسَلِّمًا * عَلَى النَّبِيِّ الْهَاشِمِيِّ الْأَمْجَدِ

هذا عروسي

إِلَّا عَفَّوْا عَنْ غَرِيبِ الْأَوْحَدِ * وَوَسَّعَا عَلَيْهِ صَيْفَ الْأَلْحَدِ

a) C'est le chant de la levée du corps dans l'enterrement blidéen. Chaque verset est entonné par un t'aleb; les autres tolba répondent par la *khmasa*. J'ai cru devoir le donner comme exemple de la déformation du vers classique dans la bouche des tolba contemporains. La prononciation que je note ici est générale et comme consacrée. On peut en conclure, je crois, que les oreilles des tolba de Blida ne sont plus sensibles à la mesure du vers métrique.

1. صَلِّ conformément à la prononciation populaire, et selon la mesure

وَشَقِّعَا فِيهِ الَّذِينَ يُشَيِّعُوا * وَاجْعَلْهُ فِي حِرْزِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ
وَعَلَى التَّوْحِيدِ يَا رَبِّ ثَبَّتْ سُؤَالُهُ * وَأَذِنَ لَهُ نَوْمَ الْعُرُوسِ الْمُؤَيَّدِ
وَعَلَى الصِّرَاطِ كَبَّرْ كَبْرًا أَجْعَلْ مُرُورَهُ * وَأَسْفِئِهِ مِنْ حَوْضِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ

qui veut ici une longue. — وَسَلِّمَا comme au 2^e vers وَسَقِّعَا, et au vers 3^e شَقِّعَا, et au vers 6^e يَسِّرُوا. Le *tanouin* est nettement prononcé comme dans عَنْ الْفَرِيبِ — عَنِ الْفَرِيبِ الْوَاحِدِ — عَبَّوْا. — Remarquer la forme barbare أَحَدُ au lieu de اَلْحَدُ.

1. Premier hémistiché qui ne soit pas un *radjaz* pur dans le texte écrit. Le *radjaz* pourrait subsister dans la prononciation parce que le mot يُشَيِّعُوا — dont la finale montre qu'il relève de la grammaire populaire — se prononce à la façon populaire يُشَيِّعُوا, ce qui fait gagner une syllabe et rétablit le *radjaz*. Mais ils prononcent comme je l'ai donné.

2. Pour l'exactitude de la mesure il faudrait prononcer النَّبِيِّ et non النَّبِي. — En réalité, les *tolba* qui chantent cette prière, entraînés par le chant ou pour toute autre raison — donnent cinq pieds au *radjaz* final dans le 1^{er} hém. du vers 3 : الَّذِينَ يُشَيِّعُوا; dans le 2^e hém. du même vers : ثَبَّتْ سُؤَالُهُ; dans le 1^{er} hém. du vers 4 : النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ; dans son 2^e hém.; cf. également le 2^e pied, le عرض et le ضرب du vers 5; voir également les vers 7 et 8.

3. Pour retrouver dans ce vers un *radjaz* il faudrait le prononcer à la façon populaire وَعَلَى اسْتَحْيِدْ يَا رَبِّ ثَبَّتْ سُؤَالُهُ (encore faudrait-il prononcer la *fath'a* dans la syllabe finale كُهُ). — Il faut remarquer que le *kersa* final de التَّوْحِيدِ est élidé par le يا suivant, et que la dentale ت de ثَبَّتْ se fond avec le س de سُؤَالِهِ.

4. Le 1^{er} *mostaf'iloun* est forme de الصِّرَاطِ, qu'il faudrait écrire وَعَلَى الصِّرَاطِ; le 2^e est formé classiquement de كَبَّرْ فَيُنَاجِ et le 3^e devrait être عَلَّ مُرُورَهُ. Mais en réalité on chante عَلَّ مُرُورَهُ. Cela suppose une période intermédiaire où l'on a dit عَلَّ مُرُورَهُ, en ne violant

وَيَسِّرْ لَهُ الْعَسِيرَ يَوْمَ الْجَزَا * وَ أَكْرِمْهُ يَا رَحْمَانُ بِفَضْلِ الشَّاهِدِ
وَيُرَافِقُ السَّبْعِينَ أَصْحَابَ الْغَنَّا * يَا ذَا الرَّحْمَةِ الْوَاسِعَةِ الْمُمَجِّدِ
وَ أَنْزِلْهُ خَيْرَ مَنْزِلٍ يَا ذَا الْعُلَا * وَ اجْعَلْهُ فِي جَنَّةِ النَّعِيمِ الْمُوَبَّدِ
وَ الْبِسْدُ خَيْرٌ مَلْبَسٍ يَا ذَا آلْعَطَا * مِنْ سُنْدُسٍ وَاسْتَبْرَقٍ مُعَسَّجِدِ

'Arousi.

KHMASA : ïa-reb-bi-çal-li-dâ-i-men oua-sal-li-ma * 'a-lan-na-bi-il-hâ-chi-mi-il-am-dja-di

'AROUSI : y-lâ-hi-'af-ouen-'an-gha-rî-bil-aou-h'a-di * oua-ouas-si-'en-'a-lai-hi-d'ai-qal-al-h'â-di

oua-chaf-fi-'en-fi-hil-la-dzi-na-iou-chai-'î-'ou * ouadj-'al-hou-fi-h'irz-en-na-bi-i-Mo-h'am-ma-di

oua-'a-lat-taou-h'î-di-ïa-rab-bi-tsab-bit-sou-anâ-la-hou * oua-dzel-lla-hou-naou-mal-'a-rou-sil-mou-ouai-ïa-di

oua-'a-leç-çi-ra-t'î-ka-bar-qin-adj-'al-mo-rou-ra-hou- (ou bien maou-rou-ra-hou) * ouas-qi-hi-min-h'aou-d'in-na-bi-i-Mo-ham-ma-di

que la mesure avant de violer et la mesure et la grammaire. Une version donne d'ailleurs مُرُورًا — واسفیه forme populaire; on trouve aussi أَسْفِهِ. Pour النبي voir note 2, p. 460.

1. Le *mostaf'iloun* final est devenu — — — dans le chant. Il faut remarquer la suppression du ء dans اجزاء, licence populaire. Variantes التَّجَا — التَّدَا.

2. *Radjaz* régulier sauf le début (qui devrait être وَيُرَافِقُ au 2° hém.). — De même l'hémistiche serait un *radjaz* régulier si l'on supprime le يا du début.

3. وَأَنْزَلَهُ cf. note 5. — Le *radjaz* du 2° hémistiche serait régulier si au lieu de جَنَّةِ il y avait la forme populaire جَنَّانٍ, et au lieu de الْمُوَبَّدِ la forme الْمُوَبَّدِ par ex.

4. Sauf وَالْبِسْدُ et le و devant استبرق, le dernier vers est régulier.

oua-ias-si-re la-houl-'a-sî-ra-iaou-men-na-djâ
 (ou bien en-na-da, ou bien el-dja-za *) ouak-rim-hou-ia-
 rah'-man-bi-fad'-lit-ta-chah-hou-di
 oua-iou-râ-fi-qous-sab-'î-na-aç-ha-bel-fa-na * iâ-dzar-
 rah'-ma-til-ouâ-si-'a-til-mou-madj-dja-di
 ouan-zil-hou-khaï-ra-man-za-lin-ia-dzal-'ou-lâ * ouadj-
 'al-hou-fi-djan-na-tin-na-'î-mi-mou-ouab-ba-di
 ou-al-bis-hou-khaï-ra-mal-ba-sin-ia-dzal-'a-t'â * men-
 soun-dou-sin-ou-is-tab-ra-qin-mo-'as-dja-di

'Arousy.

(Refrain) O Maître, bénis en tout temps et salue le Prophète Hachimite, très glorieux.

AROUSY : mon Dieu ! absous (celui qui ne va plus être qu'un étranger, un reclus, et élargis pour lui les parois étroites du tombeau. Agrée en sa faveur les prières de ceux qui l'accompagnent pour lui faire les derniers adieux : mets-le sous la protection du Prophète Moh'ammed. Raffermiss-le, ô Maître, dans son interrogatoire sur l'unité divine et donne-lui le sommeil des fiancés (du paradis) triomphants. Donne-lui de passer comme un éclair sur le sentier des âmes, le (*çirat'*) et de s'abreuver au bassin du Prophète Mohammed. Adoucis pour lui les angoisses des jours de la rétribution. Accueille-le généreusement, ô Clément, pour les mérites de la profession de foi. Qu'il se mêle aux 70.000 compagnons de la mort, ô Dieu de miséricorde immense, Dieu loué. Reçois-le dans ce qui est la plus somptueuse des demeures, Dieu de grandeur ! Place-le dans le jardin des délices éternelles ! Revêts-le du plus magnifique des vêtements, Dieu de générosité, revêts-le du *sendous* (paradisique) et de l'étincellement (des brocarts) d'or.

CHAPITRE II

POÉSIE ANDALOUSE

Note sur les Chants Andalous.

BIBLIOGRAPHIE. — Shaw (*Voyage dans plusieurs provinces de la Barbarie*, La Haye, 1743) les signale et en donne un spécimen avec la notation musicale. Il les appelle chant des Maures et l'on distingue des chants de Bédouins. Le 24 fév. 1904, j'attirai l'attention sur l'intérêt poétique et historique de ces Chants andalous et j'en commençai la publication dans le *Tell*, journal de Blida. (Cf. Collection du Tell, 1904.) Onze mois après, M. Yafil publia les chants andalous conservés à Alger, sous le titre de مجموع لاغانبي *مجموع لاغانبي*, *والالحان من كلام لاندلس*, Alger, imp. Gojassô. Depuis lors l'essai de restauration de la musique maure par M. Rouanet a fixé la curiosité du public sur les chants appelés *Ghernata* ou *Klam el Andlès*.

Le recueil de M. Yafil pêche par le manque de critique et n'offre que l'intérêt documentaire des nombreux *zemaïem* ou cahiers des chanteurs indigènes. Il n'a eu nullement conscience de la mesure délicate de ces vers, comme le montrent d'innombrables fautes contre la métrique. Son ignorance de l'arabe régulier a été pour lui la cause d'erreurs graves dans une langue qui se rapproche beaucoup de l'idiome classique. Enfin, selon l'habitude des chanteurs de café maure, l'éditeur ne s'est nullement cru obligé de comprendre. De là, ces nombreux passages intelligibles, non-sens avérés et conscients, qui, malgré leur habitude, ont choqué jusqu'aux musulmans. En somme c'est une publication à recommencer avec le secours de la

critique. On en trouvera la preuve dans les notes qui suivent.

J'ai eu assez de peine à retrouver la métrique des chants andalous, tant il y a de siècles que les chanteurs l'ont oubliée, et tant les textes en ont été défigurés de bouche en bouche et de copie en copie. Elle est fondée sur la quantité. Les mètres sont les anciens mètres classiques quelquefois, mais plus souvent des mètres qui en sont dérivés et dont il faudra faire le relevé. Les combinaisons de rimes et strophes se jouent en des sortes d'arabesques variées de toutes façon. L'intérêt poétique git dans ces guilochages artistiques plutôt que dans la pensée qui est monotone ou dans la langue qui est simple.

انصراف رمل مايله

أَبْنَانِي ذَا الْحُبِّ رَغْمًا * إِنَّ الْجَبَا مُسْتَطِيرًا
 إِنَّ شَيْتَ نَحْكُمَ بِحِكْمَا * فَاحْكُمْ بِحُكْمٍ يَسِيرًا
 مَنْ يَفْتُلُ النَّفْسَ ظُلْمًا * فَسَوْفَ يَصْلَى سَعِيرًا
 مَا لِلْعَوَادِلِ هِيَامِي فَدُ هُمْتُ مُدَّةً طَوِيلًا

1. *أَبْنَانِي* est bref ici dans *ابناني* (fréquent dans la poésie andalouse). — *الجبى مستطيره* : *Yafil* (*op. cit.*, p. 140).

2. *Yafil* : *يسيره* au lieu de *يسيرا*. Je ne vois aucun sens possible à *يسيره*.

3. *Yafil* : a) *يفتال* barbarisme, non sens et faute contre la métrique en un seul mot, ajoutez déformation de la prononciation traditionnelle. — b) *Yafil* : *ضلما*, habitude d'écriture maghrébine, mais était-elle andalouse aussi? — c) *Yafil* : *فاسوافي*, au lieu de *فَسَوْفَ* ! ce barbarisme viole la mesure du vers. — d) *Yafil* : *يصلا*, il ignore que c'est un passage du Coran dont l'orthographe est consacrée parce que sacrée. — e) *Yafil* : *سعييره*, le Coran sourate de *الانشاف* donne le texte véritable *وَيُصَلَّى سَعِيرًا*.

4. *Yafil* : a) *مال العوادل*. On peut écrire *عوادل* sans point sur le د

لَا تَنِي بِي غَرَامِي نَحْكِي لِمَجْنُونٍ لَيْلًا
 أَرْحَمَ فُلَيْبَ الْمُعَنَّى * وَأَخْشَ الْعَذَابَ الْإِلِيمَا
 وَكُنْ رَوْيَا بِمُضْنَى * وَاعْطُفْ بِفَلْبِ سَلِيمَا
 يَا شَادِنَا فَدْ تَرْتَى * بِاللَّهِ كُنْ لِي رَحِيمَا
 أَخَذْتَنِي مِنْ سَفَامِي بِي الْحَبِّ أَخْذًا وَبِيلًا
 بَهْلٌ تُدَاوِي كِلَامِي مِنْ رَيْفِكَ السَّلَسْبِيلَا
 دَعْ كُلَّ وَاشٍ وَعَاذِلْ * بِي سِرِّهِمْ يَعْغَمُوهَنْ
 وَكُنْ مُوَافِي مُوَاصِلْ * دَعْمُ بِلَا يَفْتَرُونَ
 وَحَقِّ تِلْكَ الشَّمَايِلْ * جَزْمًا بِلَا يَفْلَحُونَ

dans certains dialectes maghrebins, mais mes manuscrits andalous distinguent le > du ð. De plus l'expression constitue un non sens, ici il faut que l'auteur ait mal lu un manuscrit et l'ait transcrit sans essayer de le comprendre. — b) هيام, au lieu de هيامي qu'exigent le sens et la mesure. — c) ان عشت, pas de sens. — d) ماذا au lieu de مَدَّة; remarquer la suppression du point sur le ð de عواذل ci-dessus.

1. Yafil : a) لا-انا-نى barbarisme dans le genre de جاسوابي. — b) غرام contre le sens et la mesure. — c) للمجنون, l'article s'oppose à la mesure qui exige ici une brève.

2. Yafil : a) اخشي, 1° barbarisme خشي, fait futur A; 2° barbarisme : le ya ne doit pas s'écrire ici pas plus en andalou qu'en arabe classique. — b) العذاب, il faudrait ð. — c) لا-ليما, je suppose que c'est une faute d'impression.

3. Yafil : راوب, il faut رَوْيَا pour la correction et pour la mesure : les chanteurs blidéens en ont conservé traditionnellement la prononciation nette.

4. Yafil : ياشادن. Je crois devoir suivre la prononciation blidéenne.

5. Yafil : سقام contre le sens et la mesure.

6. Yafil : مواجي, au lieu de موافي.

7. Yafil : a) جاهل. — b) كلام contre le sens et la mesure.

8. Yafil : عادل.

فِي الْوَصْلِ هَبْ لِي سَيْلًا
مَزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا

يَا شَيْدَ بَذْرِ التَّمَامِي
فِي رَشِي ثَغْرِكَ مُدَامِي



Mètre : مُسْتَقْبَعْلُنْ بِأَعْلَاتُنْ.

TRANSCRIPTION DE L'*Inçiraf mâia*¹.

Efnâni dzâ lh'eubbou raghmen
In chîta tah'kom bih'ikma
Men iaqtoul en nefsa d'olma
Ma lel'aouâdzil hiiâmi
hiennani fi gharami
Arh'am qoleibal mo'anna
oua koun raouafen bimoud'na
Ia chadinen qod tarennâ
Akhadztani min saqâmi

Ennel djafa moustâ t'îra
fah'koum bih'okmin iasîra
fasaoufa iaçla sa'îra
qod himtou modda t'aouila
Nah'ki limadjnoui leila
oua khcha l'adâba lalîma
oua t'af biqalbin salîma
billahi koun li rah'îma
fil h'eubbi akhdzen ouabilen

1. Yafil : التمام contre la mesure.

2. Yafil : a) مدام en dépit du sens et de la mesure. — b) مزجها, n'existe pas dans un sens raisonnable ici. Le dictionnaire donne seulement مَزَج qui violerait la mesure et ne s'adapterait guère au sens. Cet éditeur ne s'est pas douté qu'il avait affaire ici à un passage du Coran : وَيَسْفُونَ فِيهَا كَأْسًا كَانَ مِزَاجُهَا زَنْجَبِيلًا : لَآنَسَانَ, sourate

Remarquez la forme populaire ثَغْرِكَ et au vers 12 كُنْ مُوَافِي.

3. J'emploie dans la transcription de ces poésies le système élémentaire que j'ai donné en tête de mon livre classique (*Enseignement de l'arabe dialectal par la méthode directe*, Blida, librairie Mauguin, 1904). Cette transcription n'a nullement la prétention de reproduire la prononciation du morceau : elle remplit mon but si elle signale toutes les lettres, consonnes et voyelles, qui concourent au rythme ; si elle groupe pour les yeux du lecteur les sons que le chanteur réunit en une seule émission de voix pour l'oreille de l'auditeur. C'est une notation prosodique.

fahel toudâouî kilâmi	min riqika ssalsabila —
da' koulla ouachin oua 'adzil	fi sirrihim ia'mahouna
oua koun moouafi moouâçil	da'houn fala iastarouna
oua h'aqqi tilka chchamâil	djazmen fala ieflah'ouna
ia choubha badri ttamâmi	filouaçli heub li sabila
fi rechfi tseghrek modâmi	mizadjouha zendjabila

TRADUCTION

Cet amour m'a épuisé en dépit de moi — Ah! la dureté est chose sinistre! — Si tu veux juger avec justice — juge avec indulgence. — Celui qui sans droit met à mort son semblable — devra subir la flamme (de l'enfer). — Qu'importe à mes censeurs que mon esprit s'égare? — Il s'est égaré depuis bien longtemps — Car dans mon amour — je ressemble au Madjnoun de Leïla¹ — Aie pitié d'un cœur accablé — redoute le châtiment terrible — au nom de Dieu, sois clément! — Sois pitoyable à un malheureux — Accorde-moi mon cœur pour être équitable — ô gazelon qui viens de chanter — Tu m'as saisi par suite de ma langueur — en amour d'une prise violente. Soigneras-tu mes blessures — avec ta salive qui est de l'eau du Salsabil? — Laisse les dénonciateurs et les censeurs — s'acharner sur nous en secret. — Viens à moi, reviens y toujours — laisse des ennemis que rien ne saurait radoucir! — Par ces beautés — je le jure, il n'en tireront point profit. — Toi qui ressembles à la lune dans son plein — donne-moi un moyen d'entrevue. — Sucrer tes lèvres! voilà mon vin. — Il a les principes de la fontaine Zendjabil.

1. Sur ces deux personnages et leurs amours, voir : Daoud el Antaki, *تزيين الاسواف بتبصيل اسواف العشاف*, Caïre, 1308 hég., page 52, et le *Diwân* de Madjnoun, Le Qaïre, 1882, in-8, Beyroul, 1886, in-8.

II

بطيح ديل

يَطِيبُ عَيْشِي وَنَتَمَتَّعْ * وَنَرَضِعْ شِبَّةَ غَزَالِي
 وَنَعْمَلْ لِلْحَبِيبِ مَوْضِعْ * وَنَمْلَأْهُ وَيَمْلَأْ لِي
 شَبِيهَ الْبَدْرِ حِينَ يَطْلُعْ * عَلَيْهِ نَفْنِي جَمِيعَ مَالِي
 طَلَبْتُكَ بِالْوَصَالِ صَلْنِي * دَخِيلُ فَضْلِكَ مَعَ احْسَانِكَ
 إِذَا كَانَ الْخَطَا مِنْ بَنِي * يَكُونُ الْبُضْلُ مِنْ شَانِكَ
 إِذَا نَبَّكِي مِنَ الْهَجْرَانِ * دُمُوعِي مِثْلَ شَرْبِ الرَّاحِ
 مَا هِيَ لَذَّةُ الْغَزْلَانِ * سَوَى التَّيِّهِ وَالنَّبَّارِ يَا صَاحِ
 سَمِعْنَا فِي حَدِيثِ الزَّمَانِ * إِذَا يَبْكِي الْعَشِيفُ يَرْتَاحِ

1. Je scande le 2^e hémistiche *oua-nār-d'd-chīf-fū-tāgh-zā-lī*. C'est la prononciation populaire actuelle comme on le verra plus loin. Dans un manuscrit j'ai la forme *غَزَالِي* qui accommoderait tout : malheureusement la forme *غَزَالِي* ne m'est pas donnée par d'autres textes.

2. Yafil : صيلني.

3. Remarquez ما bref comme dans ce passage du *dardj dil* : يَفْعَلُ مَا — Yafil : *هيى* a) هِيى.

4. Yafil : *سيوى*, il faut une brève à la syllabe même qu'il prend soin d'allonger par une orthographe barbare.

5. Yafil : *ازمان*; c'est une orthographe fréquente dans les manuscrits des chanteurs : elle annonce ici la suppression dans la mesure de la voyelle brève de ز, comme dans la prononciation en arabe vulgaire *الزمان ez-zman*. C'est la seconde fois que dans cette pièce apparaît la prononciation vulgaire actuelle.

6. Yafil : *العاشف* là où il faut *العشيف* pour la mesure.

دَحِيلُ بَصْلِكَ مَعَ احْسَانِكَ
يَكُونُ الْقَبْضُ مِنْ شَانِكَ

طَلَبْتُكَ بِالْوَصَالِ صِلْنِي
إِذَا كَانَ الْخَطَا مِنْ يَدِي



هزج : مَبَاعِيْلُنْ مَبَاعِيْلُنْ : Mètre :

TRANSCRIPTION

Ya-t'ib 'i-chi-oua-net-met-ta' * oua-ner-d'a'-chif-fa-tegh-
zâ-li

oua-na'-mel-lel-h'a-bib-maou-d'a' * oua-nem-lâ-louh-
oua-iem-lâ-li

cha-bi-houl-bad-ri-h'in-iat'-lâ' * 'a-lih-nef-ni-dja-mi'-
mâ-li

t'a-leb-tek-bel-oui-çâl-çil-ni * da-khil-fed'-lek-ma-
'ah'-sâ-nek

i-dza-kâ-nel-kha-t'a-min-ni * ia-koun-el-fad'-lou-min-
châ-nek

I-dza-neb-ki-mi-nel-hidj-rân * do-mou-'î-mits-la-char-
ber-rah

ma-hi-ia-ledz-dza-toul-ghiz-lan * si-ouat-tih-ouen-ni-
fâr-iâ-çah'

Sa-mi'-nâ-fi-h'a-di-tsez-man * i-dza-ieb-kil-ha'-bib-ier-
tah'

T'a-leb-tek, etc.

TRADUCTION DU *b'ih' dll.*

La vie m'est douce et je tiens mon bonheur : je tête les lèvres de ma gazelle ! Je fais une place à l'aimée ; je lui remplis son verre et elle remplit le mien. Elle ressemble à la pleine lune qui se lève ! Pour elle je dilapiderai tout ce que j'ai ! — Je t'ai demandé de venir : viens, au nom de ta générosité ainsi que de ta bonté ! S'il y a eu faute de ma part la générosité sied à ton caractère.

Quand je pleure sur mon abandon, mes larmes me sont aussi douces que le vin. Les gazelles ont-elles d'autre plaisir que de vivre fières et libres et de fuir, ami. Et n'avons-nous pas entendu le vieux proverbe : Que l' amoureux pleure et son cœur est soulagé !

Je t'ai demandé, etc.

III

مصدر رمل المايه

مَظْلُومٌ وَمُشْتَكِيٌّ وَأَفِيفٌ بِبَابِكَ
مَهْمُومٌ إِذَا يَغِيبُ عَنِّي خَيْالُكَ
مَعْلُومٌ مَا فِي الْمَلَأِ مَنْ هُوَ بِحَالِكَ
جَعَلْتُكَ فِي فَلْبِي شُمَيْعَةً تَتَفَدُّ وَاللَّهِ
وَيَطْبُقُ لِهَيْبِي وَنَبْرًا يَا خَائٍ بِعُورِ اللَّهِ



1. La disposition adoptée par Yafil, page 120, offre deux défauts : 1° elle coupe le premier pied en deux *mostaf-'iloun*, et le second aussi, *mafa-'iloun*; 2° elle détache comme des vers complets les quatre syllabes fournies par les fragments *'iloun* et *mafa*, et, naturellement, ces prétendus vers ainsi détachés ne riment point entre eux.

2. Remarquer la brièveté de ما une fois de plus, comme celle de هي au vers suivant.

3. Yafil donne منه au lieu de هُوَ مَنْ.

4. Yafil donne شُمَيْعَا au lieu de شُمَيْعَةً.

5. Yafil : توتفد; mon manuscrit porte aussi توتفد, et le ghennā blidéen chante bien *toun-ta-qed*. Cependant, jusqu'à ce que cette forme verbale ait été bien établie, je crois qu'il faut s'en méfier et y voir une forme classique تُتَقَدُّ qui a été écrite تُؤْتَفَدُ, prise ensuite pour تُؤْتَفَدُ, comme dans le عروسي (v. ci-dessus); مُرُورَةٌ en est arrivé à être écrit et prononcé مُؤَرُورَةٌ.

6. يَا خَائٍ ne forme qu'une syllabe, يا étant élidé par la voyelle précédente.

Mètre : مُسْتَقْبَعِلُنْ مَبَاعِئِلُنْ بَعُولُنْ
 بَعُولُنْ بَعُولُنْ مَبَاعِئِلُنْ مَبَاعِئِلُنْ

TRANSCRIPTION

Mad'-loum-oua-mouch-ta-kî-ouâ-qif-bi-bâ-bek
 mah moum-i-dâ-ia-ghîb-'an-nî-kha-îâ lek
 ma'-loum-ma-fil-mi-lah'-bi-h'a-lek
 dja-'al-tek-fi-qal-bi-chou-mi-'a-tout-ta-qed-oual-lah
 oua-iet'-fa-la-hî-bi-oua-neb-raï-akhaï bi'-ou-nil-lah

TRADUCTION

Victime, je me plains debout devant ta porte. Quel chagrin quand ton image m'abandonne ! Pour sûr, il n'est parmi les belles nulle qui te vaille. Je t'ai dressée dans mon cœur comme une torche enflammée, par Allah ! Mais mon feu s'éteindra et je guérirai, oui-dà, avec le secours d'Allah !

IV

بطيح رمل المايه ايضا انصراو حركة

سَلَى هُمُومَكَ بِي ذَا الْعَشِيَّةِ * مَا تَدْرِي بِأَشْ يَأْتِيكَ الصَّبَاحُ
 وَبِي السَّحَرُفُمْ دِرْ، الْحُمِيَا * وَأَبْنِي بُنُونُكَ مَعَ الْمِلَاحِ

1. Cf. Yafil : *op. cit.*, p. 371.

2. Yafil : a) ذَا الْعَشِيَّةِ

3. Yafil : b) يَأْتِيكَ au lieu de يَأْتِيكَ, barbarisme. Remarquer l'indéclinable لِمَ تَدْرِي. Remarquer la finale de تَدْرِي, brève comme dans دَر.

4. Yafil : a) دِير.

5. b) Remarquer أَجْنِي comme سَلَى, au début régulier dans la langue populaire.

فَمَ أَغْتَنِمُ سَاعَةً هَنِئَةً * الدَّئِيَا مَا هِيَ الْإِمَزَاحُ
 يَا سَافٍ : فَمَ بَيْضُ الرَّجِيجِ وَاسْفِينَا عَنْ غَقْلَةِ الرَّفِيبِ
 عَلَى حُصِيرَةٍ بَيْنَ السَّهِيرِجِ الشَّمْسُ مَالَتْ إِلَى الْمَغِيبِ
 الشَّمْسُ مَالَتْ إِلَى الصُّبُورَةِ * وَذَهَبَتْ أَوْرَافُ الْغُرُوسِ
 وَالرَّوْضُ أَفْرَشٌ : مِنْ الْخُضُورَةِ * فِي حُلَّةٍ تَشْبَهُ الْعُرُوسِ
 انْظُرْ إِلَى الْغُصْنِ : فِي حُسْنِ صُورَةٍ * وَفَدَّ جَلَا : بِهَجَّةِ النَّفُوسِ
 فَمَ أَغْتَنِمُ سَطْوَةَ الْبَلْبَسَنِجِ إِنَّ الرِّيَاضَ حُسْنُهُ عَجِيبُ
 عَلَى حُصِيرَةٍ بَيْنَ السَّهِيرِجِ الشَّمْسُ مَالَتْ إِلَى الْمَغِيبِ

1. Yafil : a) هَنِئَةً.

2. الْإِمَزَاحُ.

3. Yafil : a) orthographe qui n'est ni l'orthographe classique سَافٍ, ni la reproduction de la prononciation, c'est pour cela que j'ai adopté la forme سَافٍ, fréquente dans les manuscrits et qui a le mérite de témoigner de la brièveté de la syllabe. C'est une abréviation dans le genre de يَامَاح.

4. اسفينا. Du moment où il écrit اسفينا et اجني, il doit écrire اسفينا que réclame d'ailleurs la mesure. — Remarquer la brièveté de نا, comme celle de la finale dans تدري, comme celle de يا au 3^e vers.

5. Yafil : السهريج qui est contraire à la mesure, il faut جَعُولُن.

6. Yafil : نحو au lieu de الى; الصبورا au lieu de الصبورة.

7. Yafil : افرش au lieu de أَفْرَش, que veulent la mesure et le sens.

8. اخضور au lieu de خضورة que veulent le sens et la rime.

9. Yafil : يشبه العروس حلاة qui constitue un non sens et ne présente aucun rythme!

10. Yafil : للغصان, condamné par la mesure.

11. Yafil : صورا au lieu de صورة.

12. Yafil : حل au lieu de جلا est en contradiction avec le rythme qui veut ici une brève et une longue, de plus offre une expression moins courante que جلا. De plus, s'il écrit للغصان, il faudrait حلت.

13. Yafil : البنفسج, je donne la prononciation blidéenne.

دَعْرِي فَطَعْتُه كُتَّةً * يَا لَايْمِي كُبَّ ذَا الْعِتَابِ
 بِالْكَاسِ وَالْمَحْبُوبِ وَالْفِرَاعَةِ * وَحُسْنِ عِيدَانِ، مَعَ الرِّبَابِ
 وَالْكَاسُ يُهْدَى بَيْنَ الشَّمَاعَةِ * مِنْ خَمْرَةٍ تَلْهَبُ تَرْمِي الشَّهَابِ
 وَالطَّيْرُ قُوفَ الْأَغْصَانِ، يَخْرُجُ
 عَلَى حُصِيرَةٍ بَيْنَ السُّهَيْرِجِ
 فِي مَنَبْرَةٍ كَأَنَّهُ جَطِيبُ
 الشَّمْسُ مَالَتْ إِلَى الْمَغِيبِ

Mètre : مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ (فَاعِلِلُنْ) فَعْلٌ * مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ (فَاعِلِلُنْ) فَعْلٌ :

TRANSCRIPTION

Salli homoumek fi dzâ t'achïia * Ma tadri bach iatiekeç-
 çabâh'

oua fi ssah'ar qoum diri lh'oumaïia * oua fni founounek
 ma' almilah'

Qoum eghtanem sâ'aten hania * Eddounia mâ hi illa
 mouzâh'

Ia sâqi qoum fïied' ezzodjaiëdj * ouasqina 'an ghaflati
 rraqib

'ala h'oud'ira bïn essohïredj * echchemsou mâlet ila
 lmaghib

1. Yafil : كل au lieu de كُتَّةً, que veut la mesure.

2. Yafil : كِب العتاب يا لايم : de quelque façon qu'on le prononce il manque un pied.

3. Yafil : والفرعة. On prononce à Blida nettement فِرَاعَةِ mais ce mot n'est pas dans le dictionnaire.

4. Yafil : العدان, 1° l'art. entraîne une violation de la mesure en allongeant la brève finale de حُسْنِ; 2° On doit lire عِيدَان qui ne constitue pas un barbarisme et une seconde violation de la mesure qui veut ici une longue.

5. Yafil : خَمْرٍ au lieu de خَمْرَةٍ.

6. Yafil : قُوف الغصن, il manque au vers une syllabe.

Echchemsou malet ila ççofoura * oua dzahhabet ourâq
elghorous

oua rraoud'ou âfrech mina lkhad'oura * fi h'ollatin t'ech-
baho l'arous

End'our ila lghosn fi h'osni çoura * oua qod djalâ bah-
djata nnofous

Qoum aghtanem sat'ouata lbalefsendj * innâ rriïad' h'os-
nou ou 'adjîb

'ala h'oud'ira baïn essohiredj * echchemsou malet ila
lmaghib

Dahri qat'athou koullou khilâ'a * ia lâimi koff men dzâ
l'itâb

belkâsi oua lmah'boub ma'a lqirâ'a * oua h'osni 'idân
ma'a rrabâb

oua lkâsou iohda bain echchima'a * min khemra telhab
termi lchihâb

out't'irou fouq elaghçân iah'redj * fi manbarou kânnâou
khatib

'ala h'oud'ira baïn essohiredj * echchamsou malet ila
lmaghib

TRADUCTION

Console tes chagrins pendant cette soirée. — Tu ne sais
ce que le matin t'apportera — Et à l'aube encore fais circuler
la boisson enivrante! — Et épuise tes ressources avec les
belles! — Allons! saisis au passage cette heure de plaisir!
— La vie d'ici-bas est une plaisanterie!

Échanson! lève-toi, fais déborder mon verre. — Abreuve
nous tant que nos guetteurs n'y voient rien. — Sur la gaie
compagnie, auprès du bassin — le soleil s'incline vers
son couchant!

Le soleil s'incline vers le moment où il jaunit; — il dore
les feuilles des vergers. — Le jardin est tendu de verdure
— dans sa dalmatique il ressemble à une épousée. —
Regarde les rameaux dans toute l'élégance de leurs formes.
— Ce spectacle avive (fourbit) le ravissement de nos cœurs.

Lève-toi, cède à l'ascendant triomphant de la violette ! Certes, cette nature a un charme infini ! — Sur la gaie compagnie, auprès du bassin, — le soleil s'incline vers son couchant !

Ma vie ! Je la passe tout entière dans les plaisirs (et, crois-moi, censeur, abstiens-toi de me morigéner là-dessus !) — avec le verre et les maîtresses avec la bouteille — et le charme des luths unis au rabâb — pendant que le verre circule entre des bougies allumées — plein d'un vin qui flamboie et jette des étincelles ; —

Que l'oiseau crie à tue-tête dans les branches — prenant sur sa chaire (son *manbar*) des airs de prédicateur, — et que, sur la gaie compagnie, auprès du bassin, le soleil s'incline vers le couchant !

V

درج دیل

، وَنَلْتُ فَصْدِي	*	خَدَمَ لِي سَعْدِي
، مِنْ النَّظَرِ	*	وَأَشْفَيْتُ غَرَضِي
، وَالشَّهْرُ هَنْدِي	*	وَالْخَمْدُ وَرْدِي
، غِ وَالْحَوْرُ	*	وَعَفْرَبُ الصَّدِّ
، أَفْنَيْتُ وَجْدِي	*	يَا أَهْلَ وَدِّ

La disposition générale adoptée par Yafil (p. 19) offre le défaut de faire rimer غرضي avec الصدغي et même avec شبیه, ce qui est absurde.

1. Yafil donne الصدغي. Il ajoute le ي sans doute pour faire croire à un semblant de rime que nécessite la disposition qu'il a donnée au morceau. Malheureusement il ne s'aperçoit pas que la finale غ, du mot الصدغ, est rejetée nécessairement par la mesure dans le vers واحور, qui sans elle serait trop court d'une syllabe.

بِي مَنْ هُوَ شَابِهٌ ، * ، إِلَى الْفَمْرِ
 مَنْ وَجْهَهُ أَبْهَى مِنَ التَّيِّبِ * وَحَسُنَ فِدَهُ عَلَى الْفَوَامِ
 رُوحِي نَهَيْبٌ لَهُ بَشْرَى هَنِيبًا * يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ عَلَى الدَّوَامِ



Mètre : combinaison de -- ° -- et de -- ° --.

TRANSCRIPTION

Khedem li sa'di — oua niltou qaçdi
 ouachfaïtou ghard'i — min ennad'er
 ouel kheddou ouerdî — ouechchefrou h'indî
 oua 'agrebou ççad — ghî ouel h'aouer
 ia ahla oueddi — afnaïtou ouedjdi
 fi men hou châbih — ilalqomar
 men ouedjhough abha minetstsoraïia — oua h'osnu qed-
 dou 'ala lqaouâm
 rouh'i nahîb louh. bouchra haniïa — iaf'al mâ iacha 'ala
 ddaouâm.

TRADUCTION

Il a fait mon bonheur — J'ai obtenu l'objet de mes désirs — J'ai rassasié mon cœur de sa vue — de sa joue de

1. Yafil : a) منه, notation habituelle dans les cahiers de musiciens musulmans; elle est pour هُوَ, et annonce que هُوَ est bref. Malheureusement cette forme rappelle trop la préposition مِنْ. — b) شَبِيه au lieu de شَابِه, ne peut se soutenir : le vers exige deux longues شَابِه.

2. Yafil : a) وَجْه. J'écris وَجْهَةٌ en faisant remarquer que la finale هُء est brève comme هُوَ ci-dessus. — b) حَسَنه فِدَه. Yafil a pris la dhamma prononcée à la fin de حُسْن pour le pronom possessif.

3. Yafil : نَهَب, que la mesure réprouve.

rose — du bord de sa paupière (pareille à) une lame indienne — du scorpion de ses tempes — et de ses prunelles noires! — O vous qui vous piquez de savoir aimer — j'ai épuisé mon amour — pour celui qui est l'image — de la lune, —

REFRAIN — dont le visage est plus éclatant que les pléiades — dont la taille l'emporte en beauté sur la sveltesse des lances. — Que mon être lui soit livré en proie : c'est une pensée qui m'est douce! — Qu'il accomplisse ses volontés à jamais! —

VI

انصراى صيكة

يَا لَوْنَ الْعَسَلِ * ءَاشَ رَيْتَ مِنِّي
 كَمْ لِي نَعَشَفَكَ * وَانْتَ تُمَنِّي
 يَحُولُ الرَّفِيبُ * بَيْنَكَ وَبَيْنِي
 نَقُولُ لَكَ نَعَمْ سَمْعًا وَطَاعَةً
 أَغْنَمَ يَا مَلِيحَ فِي الدُّنْيَا سَاعَةً
 فَوُومُوا نَغْنَمُوا * سَاعَةً بَنِينَا

La disposition générale reproduite par Yafil (مجموع الاغانى و, p. 302) est la même, sauf pour le refrain. Je l'ai adoptée ici pour montrer la forme traditionnelle dans laquelle nous sont parvenues ces chansons.

1. Yafil : نعام est un barbarisme et طعا en est un plus fort encore, puisqu'il se complique d'une faute contre la rime, ce mot devant rimer avec ساعة.

2. Yafil donne cette strophe à la fin du morceau. Je préfère la tradition blidéenne. Yafil : نَغْنَمَ ; فَم نَغْنَمَ est soutenable quoique tous les manuscrits donnent نَغْنَمُوا. Mais فَم est en contradiction avec la scansion.

مَا بَيْنَ الْفَاحِ * وَالْيَاسِينَا
 وَصَوْتَ الطَّيُورِ * النَّاطِفِينَا
 وَجَسَّ الْهَزَارَ نَغْمَةً ذَكِيَّةً
 أَغْنَمَ يَا مَلِيحَ سَاعَةً هَنِيئَةً
 لَا تَنْفُطَعُ¹ رَجَاكَ * مِمَّنْ تُحِبُّهُ
 إِذَا جَنَّبَكَ * أَقْرَبَ لِحَنْبِهِ
 لَعَلَّ الْبَرَجَ * يَأْتِيكَ² بِفُرْبِهِ
 وَحَالَ الْحَبِيبَ طَبَعُ النَّبَارَةِ³
 مَا يَنْفَعُ مَعَالِ⁴ مَحْبُوبَ تِجَارَةِ



Mètre : --- ° - | --- ° - - .

TRANSCRIPTION

la loun el l'asel — ach rîta minni
 kem lî n'achagek — oua nta toumenni
 iah'oul erraqib — binek oua bini

1. Yafil : *a*) لَا تَنْفُطَعُ est un non sens que la moindre connaissance de la septième forme aurait fait éviter. — *b*) تُحِبُّهُ grossière faute causée par la connaissance de la prononciation traditionnelle et l'ignorance de la langue écrite.

2. Yafil : يَتِيكَ est une faute d'orthographe.

3. Yafil : طَبَعُ النَّبَارِ. Ce n'est pas un vers, on dirait une glose prise pour le texte. Quoi qu'il en soit النَّبَارِ devrait rimer au moins avec تِجَارَةِ.

4. Yafil : نَجْرَةٌ, ce mot, que je sache, n'est pas arabe et, en tout cas, ne répond pas à la mesure requise.

Naqoul lek na'am — sem'a oua t'a'a
 Eghnem ia malih' — fi ddounia sâ'a
 Qoumou naghnamou — sâ'a banina
 ma bin elliqah — oua liasoumina
 oua çout et't'oïour — ennât'iqîna
 oua h'issou lhazar — naghma dzakiia
 Aghnem ia malih' — sâ'a hanîia
 La taqt'a radjak — mimmen touhibbou
 Idza djannabek — Agrab lidjenbou
 la'alla lfaredj — iatik biqorbou
 ou h'al elhabib — t'ab'ou nnifara
 ma ienf'a ma'al — mah'boub tidjâra

TRADUCTION

O couleur du miel — qu'as-tu vu en moi de mal? — pour que depuis si longtemps que je t'aime, — tu diffères toujours! — Le raqib (gardien jaloux) s'interpose — Entre toi et moi! — (Et pourtant) je te dirais : « oui! — Entendre et obéir ». — Jouis, ô belle, — dans ce bas monde d'une heure! —

« Allons! jouissons d'une heure douce — parmi les bourgeons — et le jasmin — et les voix des oiseaux — parleurs — et les trilles du rossignol, — mélodie délicate. — Jouis, ô belle, dans ce bas monde d'une bonne heure! » Ne désespère jamais — de celui que tu aimes, — S'il te repousse, — approche-toi. — Peut-être le sulas — te viendra près de lui. — Comment est l'aimé? — Son caractère est farouche! — et il ne sert de rien avec — l'aimé d'avoir tout l'argent des marchands. —

VII

درج رمل امامية

لَذَّ لِي شَرْبُ الْعَشِيَّةِ * فِي الرِّيَاضِ السَّنْدُسِيَّةِ *
وَالْهَزَارُ نَغْمَةٌ ذَكِيَّةٌ * وَالْيَمَامُ * زَادَ عِشْفِي وَالْغَرَامُ ¹ *

حِينَ جَلَسَ حَبِيِّ فَبَالِي * أَخْتَلَفَ عَفْلِي وَبَالِي *
رَيْفُهُ يَحْكِي الزَّلَالِي * فِي ابْتِسَامٍ * أَحْلَى مِنْ شَرْبِ الْمَدَامِ ² *

فَدَعَطُفٌ وَمَلَالِي كَاسِي * يَنْجَلْنَا حُزْنِي وَبَاسِي *
وَاحْتَرَمَ عَنِّي نُعَاسِي * يَا كِرَامَ * كَانَ لَيْلِي بِالْوِ عَامَ ³ *

Cf. Yafil, p. 126. La disposition adoptée par Yafil révèle qu'il n'a pas eu conscience du mètre, car il détache par la ponctuation des fragments de vers, et il les met sur le même rang que des vers complets et rimant entre eux. Cf. *زاد عشفي* et *احلى من شرب*, etc.

1. Au lieu de *لَذَّ* qu'exige la mesure, on dit *يَلَذَّ* à Blida. Yafil : *a)* *الرياض السندسية*, l'article est pourtant dans l'adjectif *في رياض*, mais Yafil applique ici — à tort — une tournure fréquente en Maghreb. — *b)* *السندسيا*, pour que la rime soit sensible à l'œil comme à l'oreille, les chanteurs dans leurs *zemamat* changent souvent le *ة* en *ا* ; mais ici le *ة* finit chacun des mots qui riment. — *c)* Yafil : *الهمزار*, lieu de pèlerinage, au lieu de *هزار*, rossignol ! non sens. — *d)* Yafil : *ذاكيا* au lieu de *ذكية* qu'exigent le mètre et le dictionnaire.

2. Yafil : *احلا*, le dictionnaire veut *احلى* et le mètre aussi, car la terminaison de *احلى* est brève comme la finale de *يبغى* plus bas (cf. dernier vers).

3. Yafil : *a)* *املا*. La 4^e forme n'a guère le sens voulu ici. Je me figure que Yafil (ou le chanteur qu'il copie) a marqué par cet *alif* la prononciation forte *oua* de *و* qu'exige la scansion : *وَمَلَا*. En réalité la forme populaire *مَلَا* fait son apparition ici. — *b)* *لي* est bref, à ajouter aux abréviations constatées dans les chants andalous : *ما*, *افنانى*, *ما*, *احلى*, etc. —

يَا تَرَىٰ ۚ يَا حَبِيبِي * نَفْتَنَم مِّنْكَ ۚ نَصِيبِي *
وَيَغِيب عَنِّي رَفِيبِي * بِالْأَدِّ وَأُمِّ * يَبْفَى شَمْلِي بِالتَّمَامِ *

Mètre : trois vers composés de deux *بَاعِلَاتْنِ*; puis un *بَاعِلُنْ*; puis un *بَاعِلَاتْنِ* avec un *بَاعِلُنْ*.

TRANSCRIPTION

Ladz-dza-li-char-boul-'a-chī-ia + fer-ri-ia d'is-soun-dou-si-ia + ouel-ha-zâr-nagh-ma-dza-ki-ia + ouel-ia-mâm + zâ-da-'ich-qî-ouel-gha-râm

H'in-dja-las-h'ib-bî-qî-bâ-li + akh-ta-laf-'aq-li-oua-bâ-li + ri-quou-ou-iah'-ki-zzou-lâ-li + fib-ti-sâm. — Ah'-la-min-char-bil-mo-dam

Qad-'a-t'af-ouam-la-li-ka-si + ian-dja-la-h'oz-ni-oua-bâ-si + ouah'-ta-rem-'an-nî-no-'â-sî + ia-ki-râm + kâ-na-lâ-li-bi al-fi-'âm

Ia-ta-ra-âh-ia-h'a-bi-bi + nagh-ta-nem-min-nek-na-çi-bi + oua-ia-ghib-'an-ni-ra-qî-bi + bed-da-ouâm + ieb-qa-cham-lî bet-ta-mam

TRADUCTION

J'aime à boire le soir — dans un verger couleur du soudou (des habits du Paradis) — tandis que le rossignol, mélodie délicate, — et la tourterelle — redoublent ma tendresse et mes ardeurs. — Que mon amour soit assis en face de moi — et voilà ma raison et mon imagination en lutte! — Sa salive qui ressemble à l'eau de roche, — au milieu de son sourire, — est plus délicieuse que le vin. — Elle s'est laissée toucher; elle m'a rempli mon verre : —

c) Yafil : نَجَلَا, pas de sens. — d) Yafil : بالي au lieu de ياسي, n'a pas de sens et ne donne pas la rime سي qu'exige كاسي et نعاسي.

1. Yafil : معك au lieu de منك.

mes chagrins, mes douleurs se dissipent; — le sommeil n'oserait me tenter — ô nobles (auditeurs) — lors même que ma nuit se prolongerait mille ans. — Dis-moi, hélas! mon amie — me donneras-tu ma part de bonheur? L'ennemi qui me surveille disparaîtra-t-il — à jamais, — laissant notre intimité et notre union complètes? —

VIII

انصراف غريب¹

يَا مَنْ مَلَكَ بُوَادِي * أَرْقُبُ بِمَنْ هَوَاكُ
لَا تَرْتَضَى بِعَادِي * بِحَقِّ مَنْ نَشَاكُ²
يَا غَايَةَ مُرَادِي * أَفْنَيْتُ مِنْ جَبَاكَ
الْحَبِّ فِيكَ سَابِقُ * وَأَنْتَ تَزِيدُ دَلَالُ
بِاللَّهِ كُنْ لِي شَافِقُ³ * بَرَكَاتٍ مِنَ الْمَطَالِ
بِاللَّهِ يَا غَزَالِي * فَصَّرَ مِنَ الْجَبَا
مَا تَنْتَظِرُ لِحَالِي * فَدَّ بَاحَ مَا خَبَا
أَعَزَمَ عَلَيَّ فِتَالِي * أَلَنَارَ مَا تَنْطَبَا
يَا وَئِنَّةَ الْخَلَائِقُ * يَا كَامِلُ الْخِصَالِ
عَذَّبْتُ⁴ كُلَّ عَاشِقُ * بِالتَّيِّبِهِ وَالدَّلَالِ⁵

1. Yafil, p. 213.

2. انشاك brise la mesure du vers, quoique plus régulier au point de vue de la langue.

3. Yafil : تَرِيدُ au lieu de تَزِيدُ.

4. Yafil : شَافِقُ, il manque une syllabe brève.

5. Yafil : عَذَّبْتُ.

Mètre : مُسْتَبْعِلْنَ بَعُولْنَ * مُسْتَبْعِلْنَ بَعُولْ

TRANSCRIPTION

Ia-mem-ma-lek-fo-oua-di + or-foq-bi-men-ha-ouak
 la-tar-ta-d'a-bi-'a-di + bi-h'aq-qi-man-na-châk
 ia-ghâ-ia-ta-mo-râ-di + af-naï-tou-min-dja-lak
 El-h'ab-bou-fi-ka-sâ-biq + oua-en-ta-ta-zid-da-lal
 bil-la-hi-koun-li-châ-fik + bar-kâ-mi-nel-ma-t'al
 Bil-la-hi-ia-gha-zâ-li + qaççir-mi-nel-dja-fâ
 ma-ten-ta-d'er-l'i-h'â-li + qad-ba-h'a-ma-kha-fa
 a'-zem-'a-la-qi-tâ-li + en-nâr-ma-ten-t'a-fa
 Ia-fit-na-tel-kha-lâ-iek + ia-kâ-mi-loul-khi-çâl
 'adz-dzeb-ta-koul-la-'â-chiq + bil-ti'-hi-oued-da-lal

Inçirâf gharîb.

COUPLET : Toi qui as captivé mon cœur, — sois bien-veillant pour qui t'aime! — Ne mets pas ta joie à m'éloigner : — je meurs de tes rigueurs. — O terme de mon désir, — (je te prie) par le droit de Celui qui te créas! —

REFRAIN : Mon amour pour toi est ancien, — et tu n'en continues pas moins tes coquetteries. — Par Allah, aie pour moi de la pitié, — et mets une fin à tes délais.

COUPLET : Par Allah, ô ma gazelle, — relâche-toi de tes cruautés. — Ne compte pas sur le temps (pour me changer) — il n'a fait que divulguer ce qui était caché. — Apprête-toi à me tuer ; — mon feu ne s'éteindra pas.

REFRAIN : (Toi qui portes le) trouble parmi les créatures — qui possèdes toutes les vertus — tu tortures tout cœur amoureux — par ta froideur et tes agaceries.

IX

انصراوى رمل المايه¹

يَا صَاحِبَ الْعِذَارِ	مِنْ صَدَّغِكَ الرَّفِيمِ ²
أَسُّ وَ جُلَّ نَارِ	مِنْ خَدِّكَ الْوَسِيمِ ³
فَضَحَّتْ بِالْمُحْيَا * بَدَرَ الدَّجَى الْمُنِيرُ	
الرَّيْفُ لِلْحُمَيَّا * وَالنَّشْرُ لِلْعَبِيرِ ⁴	
وَالثَّغَرُ لِلثَّرِيَّا * وَالْجَسْمُ لِلْحَرِيرِ ⁵	
الطَّبْيِيُّ لِلنَّبَارِ	وَالْجَيْدُ جَيْدُ رَيْمِ ⁶
وَالْغُصْنُ لِلثَّمَارِ	مِنْ فَدِّكَ الْفُؤِيمِ

1. Cf. Yafil : *lib cit.*, p. 92.

2. Yafil : *a*) العذارى, le *ي* avertit le chanteur dans les manuscrits qu'il faut prononcer le *kersa* et non *djezmer* la finale comme c'est l'habitude. — *b*) صدغيك, la substitution du *ي* au *kesra* est une faute non seulement contre la langue mais aussi contre le rythme qui commande ici une brève.

3. Yafil : جلناري, grammaticalement il faut جُلَّنَارُ. Par licence, le chanteur populaire peut introduire un son *i* qui ne choque pas trop des oreilles d'illettrés : mais *kesra* suffit.

4. Yafil : بدر الدجاء. Yafil décidément a bien fait de ne pas vocaliser son texte! De plus, le mot دجاء est un barbarisme! De plus, il faut que l'*alif* bref de دجى s'élide pour l'exactitude du mètre, et le *hamza* voyellé le maintiendrait!

5. Yafil : الوجه au lieu de الثغر. Quatre vers plus bas il est question de الوجه et six vers plus bas de الثغر. Je suis la version blidéenne en attendant d'autres manuscrits.

6. Yafil : والضبيى. Le *ض* au lieu du *ظ* est fréquent dans le dialecte maghrebin mais le double *ي* est inadmissible au double point de vue de la langue et de la mesure.

وَالشَّعْرُ لِلْيَالِي * وَالصَّلْتُ لِلصَّبَاحِ¹
 وَالْوَجْهُ لِلْهَلَالِ * وَالثَّدُّ لِلرِّمَاحِ
 وَالْجَفْنُ لِلنِّبَالِ * وَالسَّحْطُ لِلصَّبَاحِ
 وَالشَّعْرُ لِلدَّرَارِ * وَالْمِسْكُ لِلشَّمِيمِ
 وَالرِّيقُ لِلْعُفَارِ * وَالْخُفْقُ لِلنَّسِيمِ
 أَخْجَلْتُ بِالْمَعَانِي * الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ
 وَالْحُورُ فِي الْجَنَانِ * وَسَايِرَ الْبَشَرِ²
 وَبُقْتُ فِي الْعَيَانِ * أَلْوَرْدُ وَالرَّهَرِ³
 يَا جَنَّتِي وَنَارِي * وَصَالِكَ النَّعِيمِ⁴
 فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ * وَهَجْرِكَ الْجَحِيمِ
 فِي وَجْهِكَ الصَّبِيحِ * بَدْرٌ عَلَى كَثِيبٍ⁵
 وَفِدَاكَ الرَّجِيحِ * غُصْنٌ عَلَى فُضَيْبِ
 وَرَيْفِكَ الصَّحِيحِ * لِمَارِضٍ طَبِيبٍ⁶

1. Yafil : الليلي au lieu de لليلي. Le ya final est nécessaire pour la correction; quant à la suppression d'un ل, habitude des manuscrits maghrebins.

2. Yafil : الجناني.

3. J'écris العيائن et non اعيائن : prononciation conservée en Maghreb; on dit أعياد et عياد, etc.

4. Yafil : جناتي, la mesure exige جَنَّتِي.

5. Yafil : a) لصبح au lieu de الصبح, qu'exigent la rime, la mesure du vers et le sens. -- b) كتيب au lieu de كَثِيب. Tous mes manuscrits donnent كَتِيب. Les Andalous prononçaient-ils ت comme ث ?

6. Yafil : a) طرفك الوفيح au lieu ريفك الصحيح, qui est plus naturel et fréquent. -- b) للمريض. Si Yafil scandait, il trouverait لِمَارِضٍ, que donnent les manuscrits.

وَالدَّمَعُ مِنِّي ثَارِي لِلسَّنْبِ الْعَظِيمِ¹
 كَالدَّرِّ فِي النَّظَارِ لِلصَّاحِكِ الْبَسِيمِ
 وَالْبَاحِمُ الطَّوِيلُ * عَلِيَّ يَسْتَطِيلُ²
 وَالسَّاحِرُ الْكُحِيلُ * جَسْمِي بِهِ نُحِيلُ³
 وَالزَّاهِرُ الْأَسِيلُ * دَمْعِي بِهِ يَسِيلُ
 مِنْ مُفْلَتِي جَارِي شَبُّهُ الْحَيَا الْعَمِيمِ⁴
 فَدَّ صَحَّ مِنْهُ جَارِي وَالصَّاحِبُ الْحَمِيمِ
 إِنْ كَانَ غُبَّتْ عَنِّي * يَا أَيُّهَا الرَّشَا⁵
 فَفَدَّ حَضَرَتْ مِنِّي * فِي الْقَلْبِ وَالْحَشَا⁶
 يَا غَايَةَ التَّمَنِّي * أَفْعَلْ كَمَا تَشَا
 عِنْدِي مِنْ أَفْتِكَارِي أَلْمَفْعَدُ الْمُفِيمِ
 لِفِلَّةِ اصْطِبَارِي عَنْ رَاحِلِ مُفِيمٍ⁷

1. Yafil : a) العظيم au lieu de النظيم, plus pittoresque. — b) كالدور au lieu de كالدَّرِّ, que veut la correction. — c) النضارى au lieu de النظار.
 — d) الضحيك au lieu de الصَّاحِكِ.

2. Yafil : a) البعيم au lieu de الْبَاحِمُ : faute contre la mesure. — b) عليا.

3. Au lieu de السَّاحِرُ, qui est l'épithète de l'œil « l'ensorceleur », Yafil lit السَّحْن, le « teint », et il en arrive à donner à ce passage ce sens singulier : « son teint est celui d'une négresse ! »

4. Yafil : a) مفلتيا. — b) المحيي au lieu de المحيا.

5. Remarquer ان كَانَ, construit comme لو كَانَ, invariable.

6. Yafil : حطرت au lieu de حضرت, entraîne un non sens dans la phrase entière.

7. Yafil : a) لفلات, ni sens, ni mesure. — b) من رحيم حيم, ni sens, ni mesure.

Mètre : مُسْتَفْعِلُنْ فَعُولُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعَلْ.

TRANSCRIPTION

la çâh'ib el'idzâri — min çodghika rraqîm
 assoun oua djollinari — min khaddika louasîm
 fad'ah'ta bel-moh'aïa — badra ddoudja lmounir
 ouarriqou lleh'oumaïia — oua nnechrou lel'abîr
 oua tstsigrrou lettsouraïia — oua ldjasmou lelh'arîr
 Ed'd'abiou lennîfâri — oua ldjidou djidou rim
 oua lghoçnou lettsimâri — min qaddika lqaouim
 oua chcha'rou lellaïâli — oua ççaltou liççabah'
 oua loudjhou lelhilâli — oua lqeddou lerrimah'
 oua ldjafnou lennîbâli — oua llah'd'ou leççifah'
 oua tstsighrou leddorâri — oua lmiskou lechchamîm
 oua rriqou lel'oqâri — oua lkhasqou lennasim
 Akhdjelta bilma'âni — echchemsa oua lqamar
 oua lh'oura fil djanâni — oua saïra lbachar
 ouaffoqta fil a'ïâni — elouarda ou zzahar
 ia djennati oua nâri — ouîçâlouka nna'im
 fi llaïli oua nnahâri — oua hidjrouka djdjah'im
 fi oudjhika ççabih'i — badroun 'ala katsîb
 oua qaddika rradjihi — ghoçnoun 'ala qad'ib
 oua riqika ççab'ih'i — lelmârid'i t'abîb
 oua ddem'ou minni tsâri — lechchanabi lfat'im
 kaddouri fi nnid'âri — lad'd'âh'iki lbasîm
 oua lfâh'imou ttaouïlou — 'alaïia iastat'il
 oua ssâhirou lkoh'ilou — djasmi bihi nah'il
 oua zzâharou lâsilou — dem't bihi iasîl
 Min moqlataïia djâri — choubhou lh'aïâ l'amîm
 qod çah'ha minnou djari — oua ççâhibou lh'amîm
 In kâna ghibta 'anni — ia aïiouha rrachâ
 faqod h'ad'arta minni — fi lqalbi oua lh'achâ
 ïa ghâïata ttamenni — al'al kama tachâ
 'andi min istikâri — elmaq'adou lmoqîm
 liqillati çt'ibâri — 'an râh'ilin moqîm

TRADUCTION

O femme aux belles joues — de ta tempe ornée de signes, — (est sorti) le myrte; et la fleur de grenadier — (emprunte ses couleurs à) l'éclat singulier de ta joue. — Ton visage couvre de confusion — la lune brillant dans la nuit sombre. — Ta salive rappelle le vin, — ton odeur le parfum 'abir; — tes dents les Pléiades. — ton corps la soie. — Tu es la gazelle pour l'humeur farouche. — La grâce de ton cou est celle du cou du rim (gazelle blanche) — et le rameau avec ses fruits — a imité ta taille élancée. — Tes cheveux c'est la nuit; — ton front c'est l'aurore; — ton visage le croissant; — ta taille une lance; — tes cils des flèches; — ton œillade un cimenterre. — Tes dents ressemblent aux perles, — ton musc aux parfums, — ta salive au vin fin, — les palpitations de ton cœur à la brise. — Tu fais rougir devant tes qualités — le soleil et la lune, — et les houris dans le paradis — et tous les humains. — Tu l'emportes aux yeux de tous sur la rose et la fleur d'oranger. — O mon paradis et mon enfer! — Ta venue c'est le séjour des délices, — pendant la nuit ou le jour; — ton abandon c'est le feu infernal! — Ton visage resplendissant — c'est la lune se levant sur des mamelons de sable blanc; — ta poitrine aux formes mouvantes, — est une grappe (de fleurs et de fruits) sur un rameau. — Ta salive saine — vaut pour le valétudinaire un docteur. — Et mes larmes coulent — à cause de ces blanches dents d'enfant sevré, — telles des perles; — et de cette physionomie — qui sourit à qui rit. — Tes longs (cheveux) (noirs) comme du charbon — me tiennent enlacé. — Tes (yeux) ensorceleurs, noirs, — émacient mon corps. — Ton (visage) fleuri, à l'ovale allongé, — fait couler mes larmes. — De mes deux pupilles il court — (des pleurs) semblables à une large pluie. — Mon voisin en sait la raison — ainsi que mon ami et confident. — Si tu t'éloignes de moi, — ô gazelon, — tu n'en seras pas moins présent — dans mon cœur et mes entrailles. — O

comble de mes désirs, — fais comme il te plaira! — J'ai, grâce à mon imagination, — une retraite où rien ne change. — Incapable de supporter (la séparation), — (j'ai fait en sorte que) celui qui me quitte me reste! —

CHAPITRE III

POÉSIE MAGHREBINE

1° Chants d'Enfants.

I

غنية الصبيان

يَا خَازِنَ النَّارِ * فَوِّ نَارَكَ
خَشْبَةً عَرَعَارَ * جَبْنَاهَا لَكَ

Mètre : quatre syllabes.

TRANSCRIPTION ¹

Ya-khâz-nen-nâr * qaou-ouï-nâ-rek.
Khach-ba-'ar-'âr * djeb-nâ-ha-lek.

TRADUCTION

*Chant d'enfants indigènes au passage d'un enterrement
israélite ou chrétien.*

Chauffeur de l'enfer, attise ton feu. — Voici une bûche
de thuya que nous t'apportons!

1. J'emprunte le système de scansion, dont je me sers pour la poésie populaire, aux manuscrits des chanteurs indigènes. Quand, dans un recueil, se rencontre une difficulté de rythme ou une étrangeté dans la prononciation, ou simplement un danger de lecture vicieuse, etc., le copiste a soin de noter la prononciation convenable ou consacrée. Ce système, qui est composé des *signes-voyelles* et du *djezm*, détermine

II

غنيه متاع الصبيان

فَالَ التَّبِيْبُ * كُنْتُ فِي الْأَوْطَانِ غَرِيبَ
مَا صَبَتْ حَبِيبُ * نَرْسُلُهُ لَلدَّبَّانَةِ

بيت

فَالَ الزَّوْشُ * كُنْتُ فِي بِلَادِي شَاوِشَ
تَحْتَ عَرَايِشَ * وَعَنَّافْدُ بَرَّانَةِ

بيت

فَالَتْ الْأَرْنَبُ * رَاجِلِي ذَاكَ الشَّعْلَبَ
يَوْمَ الْمَلْعَبِ * يُفُولُوا وَلَدَ فِلَانَةِ

بيت

فَالَ الشَّيْطَانُ * كُنْتُ فِي بِلَادِي سُلْطَانُ
لَابَسُ فِقْطَانُ * وَالْمَحَارَمُ شَعَّالَةَ

moins la prononciation que la syllabe, c'est-à-dire précise moins la voyelle que le nombre des consonnes qui se groupent autour d'elle dans l'émission de la voix. Il marque nettement aux yeux habitués du chanteur chaque syllabe : aussi me semble-t-il parfaitement approprié à la scansion de vers dont le rythme est fondé sur le syllabisme. Si l'on compte les *signes-voyelles*, en négligeant les *djezm*, on se trouve compter les pieds du vers. Ajoutez que ce système a l'avantage de n'employer que des signes classiques et connus. Ainsi le peuple a inventé presque inconsciemment le genre de notation le plus simple et le meilleur que pût comporter la métrique populaire, et le métricien doit s'en emparer, ce me semble, et se contenter d'en systématiser l'emploi. (Voir pour les services que cette notation peut rendre dans l'enseignement ma *Méthode pour l'Enseignement de l'arabe dialectal*.)

بيت

فَالِ الْبَكْرُونَ * كُنْتُ فِي غَارِي مَدْبُونٌ
نَغَزَّ التَّبَّوْنَ * ذَاكَ مَارَادَ لِي مَوْلَانَا

بيت

فَالِ الزَّعْطُوطُ * كُنْتُ فِي الْأَوْطَانِ نَهْوَطُ
نَغَزَّ الْبَلُّوطُ * مَنْ كُرَايِمَ مَوْلَانَا



Mètre : 4 pieds + 6 pieds + 4 pieds rimant ensemble + un hémistiche de 6 pieds avec rime commune à tout le morceau.

TRANSCRIPTION.

Gâl-et-teb-bîb * kount-fel-aou-t'ân-egh-rîb
mâ-çobt-h'a-bîb * nar-slou-led-deb-bâ-na.

Bit :

Gâl-ez-zâ-oueçh * kount-fi-blâ-dî-châ-oueçh
tah'-ta'-râ-iech * ou'-nâ-qed-fer-râ-na

Bit :

Gâl-tel-ar-neb * râdj-li¹ dak-ets-tsa'-leb
iaou-mel-mel-'eb * igou-lou-oul-def-lâ-nâ.

Bit :

Gâl-ech-chi-t'ân * kount-fi-blâ-dî-sol-t'ân
lâ-bes-qof-t'ân * oul-mh'â-rem-cha'-â-la

1. *râdj-li*. La prononciation populaire a introduit un *alif* dans ce mot, pour le distinguer de رَجُل, et très souvent les *tolba* écrivent cet *alif*.

Bit :

Gâl-el-fak-roun * kount-fi-ghâ-ri-mad-foun
nghez-zet-tef-foun * dâk-mrâd¹-ly-maou-lâ-na

Bit :

Gâl-ez-za'-t'out' * kount-fel-âou-t'â-nen-hout'
nghez-zel-bel-lout' * men-kra iem-maou-lâ-na.

TRADUCTION

Chant d'enfants.

La huppe dit : « Je suis étrangère donc ces campagnes, ne trouvant pas un ami à envoyer chercher des insectes¹ ».

Le moineau dit : « Dans mon pays je suis chaouch, vivant sous la treille et les grappes des vignes en berceau ».

Le lièvre a dit : « Mon mari c'est ce renard. Au jour de la joute on dit de lui : c'est le fils d'une telle² ! »

Le diable dit : « Je suis roi dans mon pays. Je porte un castau et mes foulards étincellent d'or ».

La tortue dit : « Je suis ensevelie dans mon trou, grignottant de la terre sèche : c'est le sort que Dieu m'a assigné.

Le ramier dit : « Je tournoie dans les campagnes picorant des glands doux³ entre autres bienfaits de notre Maître ».

1. ذَاكْ مَرَادْ pour ذَاكْ مَا رَادْ; ما qui était bref dans les chants andalous (voir plus haut), finit par se fondre avec le mot suivant en qualité de proclitique.

2. Sur les infortunes de la Huppe en Algérie, voir mon *Enseignement de l'arabe dialectal*, 1^{re} Période, p. 117, Manguin, Blida, 1904.

3. La gent lièvre ne serait composée que de femelles d'après la croyance arabe. D'autres prétendent que le lièvre est une année femelle et une année mâle. Voir le livre حَيَاةُ الْحَيَوَانِ, d'El Damiry, 1^{er} vol., p. 18.

4. Le gland doux se vend couramment encore aux petites gens et aux enfants.

III

غنية الصبيان مولودية

هَذَا مُلُودُ النَّبِيِّ	صَلَّى وَسَلَّمْ عَلَيْهِ
الْمَلَائِكَةُ فِي السَّمَاءِ	فَرَحُوا وَطَعَّمُوا عَلَيْهِ
أَشْ وَلَدَتْ يَا يَامَنَةَ	عَمَّرتْ لِي دَارَكَ
سَيِّدِي مُحَمَّدَ الْحَبِيبِ	أَصْبَحَ فِي دَوَّارَكَ
عَيْنُهُ كَحَلَا مُغْنَجَةٍ	وَالشَّوْشَةَ وَأَتَاتُهُ
يَا عَلَى مَنْ شَابَ النَّبِيُّ	وَرَى لِي صِبْأَتُهُ

Rythme : 6 syllabes.

TRANSCRIPTION

Ha-dâ-mou-loud-en-nbi * çal-la-oudal-lem'-lih
 el-mlaï-ka-fes-sa-ma * far-h'ou-oua-t'a-mou-'lih
 âch-ouled-ti-ïa-ïam-na * 'am-mer-ti-lî-dâ-rek
 Sî-dî-Mo-h'am-del-hbib * aç-bah'-fi-daou-ouâ-rek
 'aï-nou-kah'-lâm-ghen-dja * ouch-chou-cha-ouâ-ta tou
 ïa-'la-men-châf-en-nbi * ouer-ra-li-çi-fâ-tou

TRADUCTION

Mouloudta (ou Noël arabe). Chant d'écoliers.

C'est la nativité du Prophète! qu'Allah le bénisse et le salue! Les anges dans le ciel, en liesse, mangent le cous-cous. Qu'as-tu donc enfanté, ô lamina, que tu as rempli la maison (de lumière)? C'est que notre Seigneur Mohammed, l'ami, est venu aujourd'hui dans notre douar!

Que son œil est noir et mutin ! Que sa mèche lui sied bien !
Ah ! qui donc a vu le Prophète, pour me décrire ses beautés¹.

IV

غنة الصبيا

يَا رَبِّي شَمَّخْ رَأْسَهُ	بُوْغُنْجَة وَ جَعَّه رَأْسَهُ
بَاشْ تُعِيشَ الْهَجَّالَةَ	جَنْجَلِي يَا جَنْجَالَةَ
أَسْفِيهَا يَا مَوْلَانَا	السَّبُولَةَ عَطْشَانَةَ
أَسْفِيهِ يَا مَنْ خَلْفَهُ	الْبُقُول دَلَّا أَوْرَافَهُ
يَا رَبِّي أَعْطِينَا الضَّبَابَ	بُوْغُنْجَة يَشْرَبَ الشَّرَابَ
بَخْرُوا لَهُ بَخُورَ الْكَلَابِ	بُوْشِيخَةَ رَأْسَهُ شَابَ شَابَ

Rythme : 7 syllabes.

TRANSCRIPTION

Bou-ghon-dja-oudj-'ou-râ-sou * ïa-reb-bl-chem-mekh-râ-sou

djen-dje-li-ia-djen-djâ-la * bâ-chet-'ichel-hadj-djâ-la
es-se-bou-let-'at'-châ-na * as-qi-ha-ïa-mou-lâ-na

1. Ce chant est celui des écoliers qui, la veille ou le matin du *Mouloud*, vont quêtant de maison en maison et de boutique en boutique quelques chandelles pour illuminer leur *msid*.

2. Des farceurs ajoutent : *وَالْحَايِرُ فِي الرِّجَالَةِ* et les fainéants parmi les hommes.

3. C'est le mot berbère *aghendja*, la cuillère qui arrose le couscous.

4. Ce chant se rattache à une coutume blidéenne qui a été étudiée aussi par M. Bel dans le Maghrib (*Quelques rites pour obtenir la pluie en*

el-foul-del-la-aou-râ-qou * as-qî-hi-ia-men-khal-qou
 bou-ghon-dja-ich-reb-bech-râb * ïa-reb-bi-a'-t'i-nâd'-
 d'bâb

bou-chî-kha-râ-sou-châb-châb * bekh-rou-lou-ba-
 khour-el-klâb

TRADUCTION

Chant d'enfants.

Bou Ghendja a mal à la tête : Mon Dieu, mouille-lui la tête ! Et vous, clochettes, carillonnez, pour que puisse vivre la pauvre sans mari. L'épi a soif : abreuve-le, ô Maître ! La fève laisse tomber ses feuilles : arrose-la, toi qui l'as créée ! Bou Ghendja boit du vin : Mon Dieu, donne-nous des nuages ! Le Père de la Vieille (chîkha) a la tête blanchie, blanchie : brûlez-lui l'encens des chiens !

temps de sécheresse, Recueil de Mémoires et de textes publié en l'honneur du XIV^e Congrès des Orientalistes, par les professeurs de l'École des Lettres et des Medersas, Alger, 1905 in-8, p. 64-65, 71-72, 83, 85-87). Aux époques de sécheresse, quand l'hiver et le printemps menacent de s'écouler sans pluie, les enfants indigènes d'un quartier se réunissent et habillent de chiffons une matraque qu'ils transforment en poupée. C'est Bou Ghendja. Deux des plus grands le prennent chacun par un bras et les autres suivent en chantant ces vers. Le cortège va de porte en porte. Les gens de la maison se font un devoir de faire entrer Bou Ghendja dans la cour et de lui verser quelques gouttes d'eau sur la tête. Ils n'oublient pas de donner un peu de pain ou de farine ou un sou au trésorier de la bande. Le soir venu on partage la quête et Bou Ghendja est jeté au courant de quelque saquia.

2° Chants de Femmes.

I

تبرير

يَمَّا وَبَابَا رُقُودُ	جِيرَانَا عَسَّاسُ
وَالَا تَغِيبَ الْقَمَرُ	يُرْفِدُوا جَمِيعَ النَّاسِ
أَنْطَلَعَكَ يَا شَبَابُ	مَثَلِ الْخَمْرِ فِي الْكَاسِ
نُقْرِشُ بُرَاشَ حَرِيرٍ	وَنُطْلِفُ أَزُورَ الشَّاشِ

TRANSCRIPTION

Iem-ma-ouba-ba-rqoud * Dji-rân-nâ-'as-sâs
 oui-la-tghib-el-qmer * ierq-dou-djmi-'en-nâs
 En-t'el-'ak-ia-chbâb * mets-lel-khemr-fel-kâs
 nfer-chef-râ-chah'rîr * ount'l-qi-zou-rech-châch

TRADUCTION

Berceuse.

Maman et papa sont couchés. Nos voisins font le guet.
 Quand la lune se cache, tout le monde s'endort. Je vais te
 porter, ma beauté, comme une liqueur dans un verre; je
 te ferai un lit de soie et laisserai retomber sur toi des ri-
 deaux de mousseline.

II

تحواف

فَلْبِي يُحِبُّ الْجَنَانَ وَيُحِبُّ جَعْلُولَةَ
وَيُحِبُّهَا عَالِيَةً فِي رَأْسِ زَيْتُونَةٍ
وَيُحِبُّ أُمَّ الْحَسَنِ فِي الْفَقْصِ مَسْجُونَةً

Mètre : 10 syllabes.

TRANSCRIPTION

Qal-bîi-h'ab-bel-djnân-oui-hab-dja'-lou-la * oui-h'ab-ha-
'âl-ïa-fi-râs-zî-tou-na
oui-h'ab-oum-mel-h'sân-fil-qfaç-mes-djou-na

TRADUCTION

Mon cœur aime les jardins; il aime l'escarpolette. Il
l'aime élevée au sommet d'un olivier. Il aime aussi le ros-
signol emprisonné dans une cage.

III

تحواف

وَبِالْأَوْزِ نَتَدَرُّ
تَحْفِيفُهُ تَبْرُقُ
طَلَعَتْ لِرَأْسِ الْجَنَانَ
جَازَ عَلَيَّ ذَا الشَّبَابِ

1. Sur le *tah'ouâf*, cf. Marçais, *Dialecte arabe parlé à Tlemcen*, p. 205 et s. Les nombreuses pièces de *tah'ouâf* que j'ai recueillies à Blida me feraient douter de l'origine tlemcenienne de ce genre. Cf. Desparmet, *Coutumes, Institutions, Croyances*, Blida, Mauguin, 1905, p. 77.

2. Cf. W. Marçais, *Dialecte parlé à Tlemcen*, p. 236.

وَعَلَيْهِ نَطْلَقُ	عَلَيْهِ نُرْمِي الْأَوْلَادَ
وَنُرُدُّهَا بِنَدَقِ	وَعَلَيْهِ نَخْلِي الْجَزَائِرَ
حَتَّى نَتَبَلَّغُ	وَعَلَيْهِ نَطِيحُ مِنَ السَّطْحِ

Mètre : 5 syllabes.

TRANSCRIPTION

T'la'tel-ras-edj-djnan * oubel-louz-ned-der-req
 djâz'a-li-ia-dach-chbab * tah'-fif-tou-teb-req
 'alih-ner-mil-aou-lâd * ou'a-li-hen-t'el-leq
 ou'a-lih-nekh-liz-zaïr * ouen-rod-ha-fen-deq
 ou'a-lih-nt'ih'-mes-st'ah'-h'at-ta-net-fel-leq

TRADUCTION

Th'ouâf.

Je suis monté au fond du jardin et je me suis caché dans l'amandier, quand est passé près de moi ce jeune homme, dont la barbe fraîche reluit. Pour lui je rejetterais mes enfants; pour lui je divorcerais; pour lui je dépeuplerais Alger et j'en ferais un foudouk; pour lui je me jetterais de la terrasse pour m'ouvrir le crâne.

IV

تَحَوَّافُ

وَلَوْلِي نُرُدُّ عَلَيْكَ	حَوَّافِي نَحْوَفُ مَعَكَ
وَإِنَّا إِلَيَّ نَسْفِيكَ	أَنْتِ خَمِيْفَةُ الْمَرْوَجِ

1. Cf. W. Marçais, *Dialecte parlé à Tlemcen*, p. 229.

نَسْفِيكَ وَنَنْعِنَعَكَ وَنَكْبِرَ غَضَانَكَ
وَيُجِي سِيدَ الْمَلَحْ وَيَشْمَ رِيحَانَكَ

Mètre : 5 syllabes.

TRANSCRIPTION

H'ou-fin-h'ou-fem-'ak * ouel-oulyn-rod-d'-lik
En-tih'-biq-tel-mroudj * oua-nal-li-nas-qîk
Nas-qîk-ouen-n'an-'ak * ouen-keb-regh-çâ-nek
oui-dji-si-del-mlah' * oui-chemm-ri-hâ-nek

TRADUCTION

Chante un tah'ouâf, je chanterai avec toi. Pousse des cris de joie je te répondrai. Tu es un petit basilic des prairies et c'est moi qui t'arrose. Je t'arroserai et te ranimerai et ferai croître tes rameaux : puis, viendra le roi des beaux et il humera ton parfum.

V

تَحَوَّابِ النَّسَابِي حَامِ مَلَوَانَ وَبِي سِيدِي مُوسَى

يَا سِيدِي مُوسَى يَا حَمَامَ مَلَوَانَ
أَعْطُونِي الصَّحَّةَ أَعْلَى طُولِ الزَّمَانِ

غيره

شَرَّشَرَّ يَا شَرَّشَارَ شَرَّشَرَّ وَتَعَلَّا
وَالَّذِي يَشْرَبُ مَاءً يَبْرَأُ مِنَ الْعَلَّا

شَرُّرِيَا شَرُّارْ وَتَعَلَّا وَارَوَاحْ
 وَالْيِ يَشْرُبْ مَآكْ يَبْرَا مِّنَ الْأَجْرَاحْ

Rythme : 5 syllabes.

TRANSCRIPTION

T'h'ouâf.

Ia-si-di-Mou-sa * ia-h'am-mam-mel-ouan
 a'-t'iou-niç-çah'-h'a * a'-la-t'ou-lez-mam

Ghtrou.

Cher-cher-ia-cher-châr * cher-cher-out-'al-la
 ouel-li-ich-rob-mâk * ib-râ-mel-l'aul-la
 cher-cher-ia-cher-châr * out-'al-lâ-ouar-ouâh'
 ouel-li-ich-rob-mâk * ib-ra-mel-ladj-rah'

TRADUCTION

*Chansons (t'h'ouâf) des femmes aux bains de Hammam
 Melouan et à la cascade de Sidi Mousa, près Blida.*

O Sidi Mousa — ô Hammam Mel-ouan — donne-nous
 la santé — pour la durée du temps.

Autre

Retentis, ô cascade, retentis et viens. Celui qui boira
 de ton eau guérira de ses infirmités. Retentis, ô cascade,
 viens, approche de nous, celui qui boira de ton eau gué-
 rira de ses blessures.

VI

بوفالة

يَا لَالَّةَ فَاطْمَةَ يَا لَالَّةَ فَطْرُومَ
 لَا بِي الْبَحْرَ سَافِيَةً وَلَا كَا فِي السَّمَاءِ سَلَّوْمَ
 عَلَيْكَ يَا لَالَّةَ نَدْخُلُ لَبْلَادَ الرُّومِ
 نَلْبَسُ بَرِّيظَةَ يَا لَايْمَ لَاشْ تَلُومَ

Rythme : décasyllabe avec césure après le 5^e pied.

TRANSCRIPTION

Ia-lal-la-Fat'-ma-ia-lal-la Fat'-t'oum *
 la-fel-bh'ar-sâg-ia-oulâ-fes-ma-sel-loum
 'lik-ia-lal-la-ned-khol-leb-lâ-der-roum *
 nel-bes-ber-rî-ta-îâ-lâ-îm-lâch-tloum

1. La *bouqâla* tire son nom du mot بوفال, bocal, (βαυκάλιον). Ce bocal est un pot en terre cuite dont on se sert pour tirer la bonne aventure dans un certain « jeu de société » qui prend le nom de *bouqâla*. Chacun des assistants ayant choisi une fève et l'ayant marquée d'un signe particulier, la dépose dans le bocal plein d'eau. Puis quelqu'un chante une *bouqâla*. On tire une fève et celui dont la fève sort se voit appliquer le sens de la chanson. Par extension, on donne le nom de *bouqâla* à un jeu où le bocal d'eau ne figure plus. Dans les soirées (نفاصر) ou plusieurs femmes sont réunies on peut jouer à la *bouqâla* (يَجْعَلُوا بوفالة) de la façon suivante : On désigne dans l'assistance une fille vierge. Celle-ci fait un nœud au cordon de son *sarouel* (pantalon) en se disant en elle-même « ceci est pour une telle ». La *bouqâla* qui est ensuite récitée est un présage pour celle qu'elle a « pensée ». De même si c'est une société d'hommes, (quoique les hommes ne s'adonnent guère à ce jeu féminin), on fait choix d'un garçon non marié; il noue également la *tekka* de son pantalon, etc. C'est un prétexte à rire et à dire des vers, et aussi une occasion de satisfaire l'imagination superstitieuse de ces primitifs qui croient aux présages malgré leur dicton :

السحر حِفْ و العين تلحف و الطيرة باطل و

(Voir Delphin, *Recueil de textes pour l'arabe parlé*, Paris, 1891, in-12, p. 145; Desparmet, *Coutumes, Institutions, Croyances*, p. 166-170 et pour la *bouqala* p. 83.)

TRADUCTION

Bouqâla.

Ah! lalla Fat'ma! ah! lalla Fat't'oum! On ne voit point de canaux dans la mer ni d'échelles dans le ciel. Hé bien, pour toi, ô lalla, j'irais à la ville des chrétiens et je coifferais le chapeau! Vous me blâmez? Et pourquoi?

VII

بُوقَالَة

عَائِشَةُ عَائِشَةُ كَيْفَ خَرَجْتَ تَتَمَشَّأُ
وَحَلَّاهُهَا يَهْلِكُوا مَنْ هُوَ نَعْسَانُ
بَعْدَمَا هَلَكْتَنِي صَابِغَةُ الرَّمْشَةِ
خَلَّاتْنِي كَيْفَ الْهَبِيلُ سَايَحُ فِي الْأَوْطَانِ
نَارَ الْعُشْقِ أَحْرَمَنْ نَارَ الْكُوشَةِ
لَأَنَارَ ثَبَّانٍ لَا مَشَاهِبَ لَا دُخَانَ
رَبِّ سَيِّدِي عَطَّوْ عَلَيَّ بَنَتْ بِلَانَ

Rythme : décasyllabes.

TRANSCRIPTION

'Aï-cha-'aï-cha-kîf-kher-djet-tet-mech-cha * oukh-lâ-khel-
ha-ihal-kou-men-hou-n'a-sân

B'ad-ma-'al-ket-ni-çâ-begh-ter-rem-cha * khal-lat-ni-
kil-hbil-sâ-ih'-fel-auou-t'ân

Nâr-el-'euchq-â-harr-men-nâr-el-kou-cha * la-nâ-ret-
bân-la-mchâ-heub-lâ-doukh-khân
Rebb-sî-dî-'at'-t'euf-'lî-ia-ben-tef-lân

TRADUCTION

Bouqâla.

'Aïcha, 'Aïcha! Quand elle sort, elle marche nonchalamment et ses anneaux vont torturer sur son lit l'homme assoupi. Quand elle m'eût atteint, la belle aux œillades alanguies par le koh'ol, elle me laissa comme un forcené errant dans la campagne. Ah! le feu de l'amour est plus dévorant que le feu du four et il n'y paraît ni flamme, ni tison, ni fumée. Mon Maître, mon Seigneur, adoucis pour moi la fille d'un tel.

VIII

بوفالة

مَا أَمْلَحَ الْغَرْسُ إِذَا يَكُونُ دَائِرَ بِهِ الصَّوْرُ
مَا أَمْلَحَ الصَّيْصَابَةُ إِذَا تَكُونُ عَلَى مَاهَا
مَا أَمْلَحَ الْعَازِبُ إِذَا يَكُونُ دَائِمَ مَشْكُورُ
مَا أَمْلَحَ عَازِبَةٌ إِذَا مَا تَدَسَّرُ مِنْ جَاهَا
هَذَا الْخُلْطَةُ وَيَنْ تَرْمِي مَوْلَاهَا

Scansion : 4 hémistiches de 12 syllabes et un cinquième de 10 syllabes.

TRANSCRIPTION

Mam-lah'-el-ghars-i-dâ-ikoun-dâ-ier-bi-heç-çour * Mam-lah'-eç-çaf-câ-fa-i-dâ-ikoun-'la-mâ-hâ

Mam-lah'-el-'â-zeb-i-da-ikoun dâ-iem-mach-kour * Mâm-lah' 'âz-ba-i-da-mat-des-ser-men-dja-ha
hâ-del-khal-ta-ouin-ter-mî-mou-la-ha

TRADUCTION

Qu'il est beau de voir une plantation bien close par un mur d'enceinte! Qu'il est beau de voir un peuplier dont les pieds trempent dans l'eau! Qu'il est beau de voir un jeune homme dont on ne parle qu'avec éloge! Qu'il est beau de voir une jeune fille avec qui celui qui l'approche n'ose pas se permettre des privautés! Ah! pareille liaison, où conduira-t-elle son homme?

IX

بُوفَالَة

مَا أَهْبَلَنِي حَيْثُ لَوَطَا وَغَرَسَتْ جَنَّانُ
دَوَّرَتْ بِالطَّابِئَةِ وَطَامَعَ بِالْغُلَّةِ
أَغْرَسَتْ النُّورَ وَالزَّهْرَ حَتَّى السُّوسَانَ
وَالْيَاسْمِينَ الْحَزِينَ وَلَّى لِي دُبْلَةً
أَدْخَلَ الْعَدُوَّ فِيَّ كَسَّرَ لِي الْأَعْصَانَ
أَنَا سَلَّمْتُ بِكَ مَنْ بَغَى يَتَوَلَّى

Mètre : décasyllabe.

1. Le jasmin est blanc comme les habits de deuil.

TRANSCRIPTION

Ma-ah-bel-nî-djît-laou-t'â-ouagh-rest-djnân * Daou-ouert-bet'-t'âb-ia-out'â-ma-'bel-ghol-la

Agh-rest-el-ouerd-ouer-zhar-h'at-tas-sou-sân * ouel-iâs-mîn-el-h'zîn-ouel-la-li-def-la

Ed-khol-el-'dou-fih-kes-ser-lîl-âgh-çân * A-nâ-sel-lemt-fik-men-hgha-iet-ouel-la.

TRADUCTION

Que je suis fou ! Je suis venu à la plaine et j'ai planté un jardin ; je l'ai entouré d'un mur en pisé, jaloux que j'étais de ses fruits ! J'y avais planté des roses, des fleurs d'oranger, même du lys ! Hélas ! le jasmin en deuil s'est changé en laurier-rose ! L'ennemi est entré dans l'enclos ; il a brisé les pousses !... Pour moi, je te dis adieu ! Se chargera de toi qui voudra !

X

غنيه متاع النسا

تَفُوكِ الْغَزَالَةَ	خَارِجَةً تَسَّارًا
يَسْبِيُوا مِنْ الْعَقْلِ	عَيُونِ الْمَسْرَارَا
هَلَكْتُ مُرَادِي *	خَارِجَةً فِي وَعْدِي
مَضْبُوعَةَ الشَّجَرِ	خُاخَالَهَا يَنَادِي
مَعَ ذَاكَ الشَّبَابِ	وَأَفْقَةَ فِي الْأَفْبَابِ
يَحْيِيُوا مِنْ السَّكْرِ	الْكَيَاتِرَ وَالرَّبَابِ
تَسُوجُ كَالْبَدْرِ	عَلَى خَاطِرٍ وَلَهِي

1. تتسارى pour تسارا.

2. مرادي, l'idée est : elle me fait mourir de désir, elle tue (mon cœur plein de) désirs.

Rythme : 5 syllabes et 4 syllabes.

TRANSCRIPTION

Khâr-dja-tes-sâ-ra * tgoul-kil-ghzâ-la
 'ioun-el-mas-râ-ra * is-biou-mnel-'qel
 Khar-dja-fi-ou 'a-di * heul-ket-mrâ-di
 Khol-khal-ha-inâ-di * meç-bought-ech-chfer¹
 ouâ-qfâ-fi-laq-bâb * ma'-dâ-kech-bâb
 El-kiâ-ter-ouer-bâb * iah'-ioum-nes-ker²
 'lâ-kha-t'er-ouel-fi * ta-soudj-kil-bder

TRADUCTION

Chant de courtisane.

Elle sort et s'en va nonchalamment. Tu dirais d'une gazelle. Les yeux de la coquette nous mettent hors de notre bon sens. Elle sort pour mon rendez-vous. Ah! elle fait mourir mon cœur. Son anneau de pied fait entendre ses appels, la belle aux paupières teintes! La voilà dans la coupole, avec le joli garçon. Guitares et rebab les réveilleront de leur ivresse! C'est que celle que j'aime se plaît à flâner dehors comme la lune³!

1. On prononce : *meç-bough-tech-chfer*.

2. Lire : *mnes-sker* ou *mes-sker*.

3. Le sens est complet; mais j'ignore si le chant se termine ainsi. Nous n'étudions ici que la structure des vers et non la disposition des strophes ni des rimes.

XI

غنية لبعض المغنيات فى فهوة

الزهو

بَلَّارَجْ يَا طَوِيلَ الْفَأْيَمَةِ
يَا السَّاكِنَ بَيْنَ الْعُرْفِ الْأَثْنَيْنِ
بَالِكُ تَرَعَى بِحَيْرَةٍ لَالَّةٌ
مَوْلَاةُ الْخُلَخَالِ بُورَطْلَيْنِ

بيت

مَنْ أُمَّ مَا نَأْمَنَ الْهَجَّالَةَ
أَلِي تَذَهْنُ رَأْسَهَا بِالزَّيْتِ
خَلَّاتْنِي وَمَشَاتْ لِرَجَالَالَةِ
وَأَنَا عَازَبٌ فِي مَقَامِ الْبَيْتِ

بيت

يَمَّا يَمَّا شَوْشَتِي مَضْبُورَةٌ
وَأَنَا سَبْعَ سَنِينَ مَا صَلَّيْتُ
حَيْثُ نَصَلِّي مَا حَفِظْتُ السُّورَةَ
وَبَجَرْتُ خَلِيلِي وَبَكَيْتُ



Rythme : octosyllabe.

TRANSCRIPTION

Bel-lâ-redj-iat'-oui-lel-qaï-ma * ias-sa-ken-bin-el-ghrof-
lets-tsnin

bâ-lek-ter-'a-bh'i-ret-lal-la * mou-lâ-tel-khol-khal-bou-
ret'-lin

men-omm-ma-nâm-nel-hadj-djâ-la * el-li-ted-han-râs-
ha-bez-zit

khal-lât-ni-oum-chat-ler-djâ-la * ouâ-nâ-'â-zeb-fi-mqâm-
el-bit

iem-maïem-ma-chouch-ti-med'-fou-ra * ouâ-nâ-seb-'as-
nin-ma-çel-lit

djit-nçel-li-ma-h'fed'-teç-çoura * out-fek-ker-tekh-lil-ti-
oub-kit

TRADUCTION

Chanson de chanteuses de café-concert.

Cigogne au long corps, dont la demeure s'élève entre
deux chambres hautes, garde-toi d'aller pâture le jardin
de la dame qui porte un khalkhal de deux livres!

Couplet.

Ma mère m'a appris à ne pas me fier aux femmes qui,
n'étant pas en puissance de mari, oignent leur tête avec de
l'huile : elle me laissait pour aller avec les hommes alors
que j'étais garçon en âge de mariage.

Couplet.

Mère, mère, mon mahomet est tressé avec soin, et il y
a sept ans que je n'ai fait ma prière ! (L'autre jour) j'ai
voulu prier mais j'avais oublié la sourate. Alors j'ai pensé
à mon amie et j'ai pleuré.

XII

غنية النساء في فهوة الزهو

أَنْتَايَا بِنَ الْحُرَّةِ أَدِّي حَبْرِي وَسِيرَ عَاظِمَ
بَالِكَ مَا تَنْسَا الْهَذْرَةَ أَمْشِ لَلْحَاجَّةِ مَرْيَمَ

بيت

أَنْتِيَا يَا لِي بِيَا مَاذَا كُنَّا الْكُلِّيَا
لَا حَيَوَةَ لَا عُمُومِيَا أَنَا وَلَدٌ صَغِيرٌ نَتَلَطَّمُ

بيت

أَنْتِيَا يَا لِمَقْدُودَةِ مَا زِلْتَ نَسَأَ لَكَ وَاحِدَةَ
فَوْقَ فِرَاشَاتٍ وَمَخَدَّةِ وَالْأَمْتَنَا إِلَهَ يَرْحَمُ

Rythme : 7 syllabes.

TRANSCRIPTION

En-ta-ia-iab-nel-h'or-ra * ed-di-khe-bri-ousir-'a-zem.
bâ-lek-ma-ten-sal-heud-ra * Em-chi-lel-h'adj-dja-mer-
iem
En-ti-ia-ïal-li-bi-ia * ma-dza-koun-na-lkoul-li-ia
lâ-khi-oua-lâ-'mou-mî-ia * nâ-oul-deç-ghîr-net-let'-t'em
En-ti-ïal-meq-dou-da * ma-zel-ten-sâl-lek-ouah'-da
fou-qef-râ-chât-ouem-khed-da * oui-la-met-na-llâh-ier-
ham

1. Hadjdja Meriem serait une beauté algéroise, célèbre parmi les musulmans.

TRADUCTION

Chant de femmes de café-concert.

Toi, fils d'honnête femme, porte mon message, et marche d'un pas décidé!

Et ne va pas oublier notre entretien. Va (droit) chez Hadjdja Meriem.

Couplet.

O femme, qui cause mon souci, quand serons-nous ensemble?

Je n'ai ni frère ni collatéraux : je suis un jeune homme balotté (à tous les flots).

Couplet.

O beauté irréprochable, je te réclame toujours à l'exclusion des autres. Être sur des tapis et des coussins (avec toi)! Et si nous mourions, Allah nous ferait miséricorde!

XIII

تعليلة

۱

المَدَاحَةُ : اَسْمَعُوا يَا حَاضِرِينَ الْمُفْرَبِينَ *
يَا النَّبِيَّ خَيْرَ الْوَرَى صَلِّوْا عَلَيْهِ

1. Il me semble reconnaître nettement le *remel* d'où est sorti cette forme de vers; il suffirait de prononcer اَسْمَعُوا par exemple, pour qu'il fut parfait dans le 1^{er} hémistiché. Mais je ne recherche pas l'origine de ces vers : je veux seulement déterminer le genre de mesure qui le caractérise aujourd'hui sur les lèvres et aux oreilles des acteurs et auditeurs de cette scène. La prononciation que j'ai notée ici aussi strictement que j'ai pu, me fait croire à une simple numération de syllabes.

La *ta'lla* se chante à Blida à l'entrée de la mariée dans la maison

الخماسة يعادوا

المداحة : أَلَسَّيْنِي رِيْتُهُ

جواب : صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ

المداحة : دَاخَلَ لَبِيْثُهُ

ج : صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ

المداحة : عَاهَ يَا عَلِيَّ وَلَوْ لَوْسَا عَلَيْنَا :

الخماسة يعا ودوا والنسا يولولوا

المداحة : مَا وَلَدَتْ يَا مَيِّنَةَ

ج : صلى الله عليه

المداحة : مَا رَبَّاتْ حَالِيَهَ

ج : صلى الله عليه

du mari; le lendemain, pendant que la coiffeuse la pare pour la *taçdira*; pendant la *taçdira* (présentation) qui est le défilé des connaissances et amies; le jour de la circoncision de l'enfant, au moment où on lui change ses habits; enfin, (et quoiqu'il ait un caractère tout à fait féminin) quand l'enfant célèbre une *khatma*, c'est-à-dire clôture une période de ses études coraniques, ainsi qu'au retour d'un membre de la famille revenant du pèlerinage. Il est chanté dans l'appartement des femmes par des femmes, ordinairement un trio composé d'une *meddah'a* ou *mo'allema*, frappant sur des *t'bilât* (doubles tambourins) avec deux baguettes (*ma'rîqât*), tandis que deux *khmâmsa* (ou accompagnatrices) jouent du *bendair* (grand tambourin). C'est une vieille coutume, ce semble, qui n'est pas sans avoir gardé un sens religieux. La *ta'lila* que nous donnons serait la seule en usage à Blida, voire à Coléa et Cherchel (?). Mais je ne suis pas en état de me prononcer sur sa zone d'étendue. Cette *ta'lila* se compose : 1° d'un souhait de bonheur (passage n° 2); 2° de l'éloge de la femme en l'honneur de qui on la chante (passage n° 3); 3° au début et à la fin, d'un éloge du prophète (passage 1 et 4), qui doit atténuer ce que pourrait comporter de dangereux les compliments et les vœux formulés. La rime se réduit à une assonance dans l'avant dernier vers. Elle ne se trouve pas dans le 4° avant dernier, pas plus que dans le 3°; en revanche les syllabes sont exactement comptées dans tous les vers.

٢

المداحة : يَا بَيَاضِي يَا مَسْعِدِي :

الخماسة يعاودوا

المداحة : يَا بَيَاضِي السَّعْدَ عَلَيْهَا :

الخماسة يعاودوا

٣

المداحة : فَعْدُوهَا فَوْقَ الْكُرْسِيِّ :

الخماسة

المداحة : وَالْأَقِيمَةَ عَلَيْهَا تَوَصِّي

المداحة : فَعْدُوهَا فَوْقَ الْمَطْرَحِ

المداحة : وَالْأَقِيمَةَ عَلَيْهَا تَفْرِحُ

٤

المداحة : الصَّلَاةَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ *

وَالْكَمَالَ عَلَى الْحَبِيبِ رَبِّي

الخماسة يعاودوا

المداحة : وَيَنْ رَأَى مُحَمَّدَ الْهَادِي *

بَرْحِي بِنَةِ [يَا] بَرْحَةَ كَبَادِي

الخماسة يعاودوا

المداحة : وَيَنْ رَأَى مُحَمَّدَ الْمُخْبُوبِ *

سَيِّدِي صَاحِبَ الْعَطَا وَالْجُودِ

الخامسة يعادوا

المداحة : أَهْبَعُوا يَا حَاضِرِينَ الْمَقْرِبِينَ *

يَا النَّبِيَّ خَيْرَ الْوَرَى صَلُّوا عَلَيْهِ

Mesure : 2 hémistiches à 10 pieds + 2 hémistiches de 4 pieds + 1 vers de 7 pieds + 2 hémistiches de 6 syllabes — 12 hémistiches de 7 syllabes + les 2 hémistiches du début à 10 pieds.

TRANSCRIPTION

ta' li la

1

Es-sem-'ou-ia-h'âd'-rî-nel-moq-ra-bin * iaen-na-bi-khai-rel-oua-ra-çal-liou-lî' (10 syllabes).

En-bî-rî-tou (4 syllabes).

Dakh-lel-bi-tou (4 syllabes).

Ah!-ia-'la-ouel-oulou'-lî-na (7 syllabes).

Ma-oul-det-îâ-mî-na (6 syllabes).

Ma-reb-bât-h'a-lî-ma (6 syllabes).

2

Iab-iâ-di-îa-mes-s'a-di (7 syllabes).

Iâb-iâ-d'is-sa'-da'-lî-ha (7 syllabes).

3

Ga'-dou-ha-fou-quel-kor-si (7 syllabes).

oulom-mî-ma-'lî-ha-touaç-çy (7 syllabes).

Ga'-dou-ha-fou-qel-mat'-rah (7 syllabes).

oulom-mî-ma-'lî-ha-tef-rah (7 syllabes).

4

Eç-lâ-t'a-lar-sou-lal-lah (7 syllabes).

ouel-kmâ'-l'a-lah'-bîb-reb-bi (7 syllabes).

ouïn-râh-mo-h'amm-del-hâ-dî (7 syllabes).

Far-hi-bih-[îa]-farh'-tek-bâ-dî (7 syllabes).

ouïn-rah-Mo-h'amm-del-mah'-boub (7 syllabes).

Si-di-çah'-bel-'t'â-ouel-djoud (7 syllabes).

Es-sem-'ou etc. (comme au premier vers).

REMARQUE. — Je ne considère pas les saluts au Prophète *çalla llah 'lih* comme relevant de la mesure du morceau.

TRADUCTION.

1° La chanteuse (*meddah'a* ou *mo'allema*) seule : Écoutez, honorables personnes ici présentes ! Le Prophète, la meilleure des créatures ! Bénissez-le !

[Les Khemamsa (accompagnatrices) répètent.]

La Meddah'a : Le Prophète je l'ai vu !

Les Khemamsa : Que Dieu le bénisse !

La Meddah'a : Dans l'intérieur de sa maison !

Les Khemamsa : Que Dieu le bénisse !

La Meddah'a : Ah ! ah ! pour nous ! Poussez des you you pour nous !

[Les Khemamsa répètent et les femmes de l'assistance poussent leurs cris de joie.]

La Meddah'a : Ah ! qu'est-ce qu'a enfanté Jamina ?

Les Khemamsa : Que Dieu le bénisse !

La Meddah'a : Qu'est-ce qu'a élevé H'alima ?

Les Khemamsa : Que Dieu le bénisse !

2° La Meddah'a : O ma blancheur (chance), ô mon bonheur.

[Les Khemamsa répètent.]

La Meddah'a : O ma blancheur, que le bonheur soit sur celle-ci !

[Les Khemamsa répètent.]

3° La Meddah'a : On l'a assise sur la chaise !

[Les Khemamsa répètent.]

La Meddah'a : Et sa mère lui a fait ses recommandations !

[Les Khemamsa répètent.]

La Meddah'a : On l'a assise sur le matelas !

[Les Khemamsa répètent.]

La Meddah'a : Et sa mère s'est réjouie en elle !

[Les Khemamsa répètent.]

4° La Meddah'a : Bénédiction sur le Prophète de Dieu et que la plénitude (des vœux) soit sur l'ami de mon Maître !

[Les Khemamsa répètent.]

La Meddah'a : Où est Mohammed, le guide ? Ma joie est en lui (comme en toi), ô réjouissance de mes entrailles !

[Les Khemamsa répètent.]

La Meddah'a : Où est Mohammed, le bien-aimé, mon seigneur, celui qui sait donner et se montre généreux !

[Les Khemamsa répètent.]

La Meddah'a : Écoutez, honorables personnes ici présentes. Le Prophète, la meilleure des créatures ! Bénissez-le !

3° Chants des Arabes de la campagne.

I

مثال معني من مسجون كان في السيلو
لاصحابد يشبههم

الرَّجُلَةُ عِنْدَ الرِّقَابِ تَصَابُ مَاشِي عِنْدَ اللَّيِّ مَعِيشَتُهُ الْهِنَا
كَأَنَّ أَنْتُمَا طَبِيعِلْ وَرِقَابِ بِأَلْكُمْ تَدَّهَشُوا تَغْرِفُونَا
بِالْمَارَةِ بَيْنَانَا الْفَصَابِ حَتَّى الْفُهْوَاجِي ثَانِي مَعَنَا

Versification : octosyllabes.

TRANSCRIPTION

Er-rodj-la-'and-er-rgâ-bet-çâb
Ma-chî-'and-el-lim-'ich-toulh-na
Kan-en-tou-mat-fi-iel-oul-rgâb
Bal-koum-ted-dah-chout-gher-qou-na
Bel-ma-ra-bi-nat-nal-gueç-çâb
H'tal-qah-oua-dji-tsâ-nim-'a-na

TRADUCTION

Improvisation, à mots couverts, d'un prévenu, au secret dans un silo, encourageant ses complices à persister dans leurs dénégations.

La fermeté ne se voit que chez l'homme de cœur,
Et nullement chez celui dont la vie n'est qu'indolence.

Si vous êtes des hommes et des braves
 Gardez-vous de vous troubler : vous nous feriez sombrer !
 Pour témoignage nous avons entre nous le joueur de
 flûte ;

Jusqu'au cafétier qui est aussi avec nous !

II

مربوع يقولونه العرب عند ربط المحنة

العربس

نُورِيكُمْ يَا أَحْبَابَ فَلَيْبِي ظَنِّي حَابٌ * أَلَيْ نَحْبَهُ رَاهُ يَطْلُبُ فِي بُعْدِي
 أَنَا نَتَّبَعُ بَاطِمَةً صَابِغَةً لَاهْذَابُ * فِي وَعْدِ الرِّيمِ وَاشْتَا خَيْبَ سَعْدِي
 قَالَتْ لِي غَيْرُ فِيلْنِي مَا لَكَ بِجَوَابُ * أَنْتَا يَا مَأْكُشِي مَنْ وَطَنَ بِلَادِي
 نُورِيكُمْ لَا تَأْمَنُوا شَيْ فِي لِأَصْحَابُ * خُلِطَةُ هَذَا الزَّمَانِ تَسْمَى رَادِي
 أَبْكِيهِمْ مَصْطَبِي رَاهُ رَأْسُهُ شَابُ * مَعْدُومَ بِلَا جَرَاخِ يَبَاتِ يَنَادِي
 رَبِّي سِيدِي جَبَتْ لَكَ رَأْسَ لَافْطَابُ * لَفِّي بِيْنِي وَبِيْنِ حَرَامِ رَفَادِي
 لَفِّي بِيْنِي وَبِيْنِ مَصْبُوعَةَ لَاهْذَابُ * نَلْفِي وَوَجْهَ الْحَبِيبِ يَشْبَاوَا ثِمَادِي
 رَبِّي سِيدِي وَاشْتَا خَيْبَ سَعْدِي

Rythme : décasyllabes.

TRANSCRIPTION

Nour-ri-koum-iâh'-bâb-qel-bi-d'on-nî-khâb * El-li-
 nah'b-bou-rah-it'-leb-fi-bo'-di

A-nân-teb-ba'-fat'-ma-çâ-bghal-ah-dzâb * fi-ou'-der-
 rim-ouâch-tâ-khi-ïeb-sa'-di

Gâ-let-li-ghîr-gil-nî-mâ-lek-bedj-ouâb * En-ta-ïa-mak-chi-men-oueth-neb-la-di

Nour-rî-koum-lâ-tâm-nou-chî-fel-aç-h'âb * khol-t'et-ha-dez-zmâm-tes-sam-ma-râ-di

Eb-kî-oum-Most-pha-ra-hou-râ-sou-châb * ma'-doum-bel-adj-râh'-î-bât-i-nâ-di

reb-bî-sî-dî-djebt-lek-raî-sel-aq-tâb * leq-qî-bî-nfou-bîn-h'ar-râ-mer-gâ-di

leq-qî-bî-niou-bîn-meç-bough-tel-ha-d'âb * Nel-qa-oul-djelh-bîb-ich-fa-ouets-mâ-di

reb-bî-sî-dî-ouach-tâ-khi-ïeb-sa'-di

TRADUCTION

Merbou' chanté chez les Arabes de la campagne en mettant le henné au fiancé.

Je vais vous dire, mes amis, mon cœur s'est vu déçu dans ses vœux. Celle que j'aime n'aspire qu'à m'éloigner. Je poursuis Fatma, aux bords de paupières teints; malgré les serments de la gazelle blanche, qu'est-ce qui a fait échouer mon bonheur? Elle m'a dit : « Eh! laisse-moi! Tu n'as pas de réponse à attendre, car tu n'es pas de mon pays! » Je vais vous dire! Ne croyez plus en vos amis! Les relations, à notre époque, à les bien nommer, ne sont qu'imposture! C'est, grâce aux brûlures (des amies per-verses) que Mostfa a vu blanchir sa tête, qu'à bout de souffrances, sans blessure, il remplit les nuits de ses appels! Mon Dieu! Je te délègue (comme intercesseur) le Chef des Pôles, (Sidi 'Abd el Qâder el-Djilâni) ménage-moi une rencontre avec celle qui m'interdit le sommeil, avec la belle aux bords de paupières teints! Que je voie le visage de l'amie et que mes yeux guérissent! Mon Dieu! Qu'est-ce qui a pu faire avorter mon bonheur!

III

تَهْتَجِرُ الْعَرَبُ عَلَى بَعْضِهِمْ بَعْضُ

كُلِّ مَنْ زَاغَ نَدِيرُهُ رَمَحَ تَحْتَ مَلْحَةِ صَبَّاطِي
وَلَا تَلَيْتُ نَنْفَعُ وَلَدَ الْحَرَامِ عَيْبًا وَشَيْطَانًا

أَعْلَى الْبُزُوعِ مَنْ الْأَعْدَا حَازِمَ شَرْمَاطِي
وَالْمَكَاحِلَ عِنْدِي الْفَصَارَ وَالطَّوَالَ وَالْوَسَاطَا

مَوْجُودِينَ عَلَى النَّفْطِ لِكُلِّ طَامَعٍ تَفْشَاطِي
نَهْرُغُوا فِيهِ عُمَايِرُنَا بِالطَّبَلِ وَالْغِيَّاطَا

بِالْعَزَايِمِ مَا يَأْكُلُ وَالْخَشَبَ وَالْأَفْرَاطِي
مَنْ يَدُ الْحَمَارَةِ وَالْجَبَابِرَةِ وَالْحَنَاطَا

كُلُّ حَدٍّ تَحْتَهُ سَكِينٌ بِنَدْفِيَّةٍ خَرَّاطِي
أَلْبُ دِينَارٍ عَلَيْهِ مَفُومَةٌ مِنْ دُونَ الشَّرَاطَا

بِالْعَزَايِمِ نَنْجِيهِ مَا فَرِيتُ شُغْلَ الصَّمِيَّاطِي
نَأْمُرُ عَلَيْهِ الْجَنُّ يَسِيبُهُ لَفْلُوعَ مَطَاطَا

هَذَا قَوْلِي عَلَى الْجَهِيحِيدِ ذَاكَ عَلَى الرَّهَّاطِي
لَوْ يَعْيشُ مِئَةَ أَلْبُ فِي عُمُرِهِ بَافِي خَرَّاطَا

Mètre : duodécasyllabe.

1. بَيِّدَ serait préférable.

TRANSCRIPTION

Koll-men-zagh-ndi-rou-ramh'-tah't-mel-khet-çab-bâ-t'i *
 oulâ-tlit-nen-fa'-oul-del-h'râm-'i-fâ-ouach-îâ-tâ
 a'-lel-fzou'm-nel-â'-da-h'â-zem-cher-mâ-t'i * ouel-
 mkâ-h'el-'an-dil-qçâr-ouet'-ouâl-ouel-ous-sâ-t'â
 mou-djou-dî-na'-lan-neqt'-lkoll-t'a-ma'-taq-châ-t'i * nfer-
 ghou-fih-'mâ-ier-nâ-bet'-bel-ouel-ghi-îa-t'â
 ber-zâ-iem-mâ-ia-kol-oul-khcheb-oul-âq-râ-t'i * mni-
 del-h'am-mâ-ra-ouel-djba-bra-ouel-h'an-nâ-t'a
 koll-ah'd-tah'-tou-sek-kin-bend-qi-îa-khar-râ-t'i * alf-
 dî-nâ-'lihm-qaou-ma-men-dou-nech-ra-t'a
 bel-'zâ-iem-nen-fih-ma-qrit-chogh-led'-dam-îa-t'i * nâm-
 r'a-lî-hel-djeun-isâi-bou-leq-lou-'m-tâ-t'â
 ha-dâ-qaou-lî'-lal-djh'id-dâ-k'a-lar-rah-hâ-t'i * laou-'î'ich-
 mia-alf-fi-'am-rou-bâ-qî-khar-râ-t'a

TRADUCTION

Fakhr (Eloge de soi-même).

Quiconque me brave, je l'étends comme une lance sous la semelle de mes souliers et je ne m'obstine guère à faire du bien à un drôle, rebut répugnant. Contre les bandes de mes ennemis, je me ceins de mes hardes, et j'ai des fusils et courts et longs et moyens, tout prêts à lâcher leur détente sur qui convoiterait mes dépouilles! Et nous y versons nos charges au bruit du tambour et de la ghaïta! Et j'ai des gourdins qui le rassasieront aussi, ainsi que des massues faites de poutres et de bûches aux mains des âniers, valets et garçons mesureurs de blé! Et chacun d'eux a une lame de Venise prompte à vous mettre en copeaux, estimée mille dinars sans condition. Et j'ai aussi pour l'éloigner des exorcismes que je sais, dans le goût de ceux d'Aldamiatti : je n'ai qu'à le commander à un djinn et il l'emportera jusqu'aux pics des Mt'at'a. Ceci est à l'adresse des sournois et cela à l'adresse de l'ennemi, qui, vivrait-il cent mille ans, s'entête dans son hostilité.

IV

كلام العرب

أَوَاهُ أَوَاهُ ذَا الزَّمَانِ عَلَيَّ جَارٌ * جَرَعَنِي كَأْسُ مُرَارٍ مِّنْ فُؤَةٍ جَهْدِي
لَوَجَاتٍ خِيُولَهُمْ لِلْحَرْبِ تَعَدَّاتِ * نَلْفَاهُمْ بِالطَّعَامِ غَيْرَ أَنَا وَحْدِي
كَلَّيَّامٌ بَيَضًا وَلَا خَضَارَتٍ بَعْدِي

Mètre : décasyllabes.

TRANSCRIPTION

A-ouâh-â-ouah-dzâz-mâ-na'-li-ya-djâr * djra'-ni-kâ-sem-
râr-men-qou-ouat-djah-di
laou-dja-tekh-ioul-oum-lel-h'eur-bet-'ad-dât * nal-qâ-
houm-bet'-âm-ghî-râ-nâ-ouah'-di
el-âi-ïam-bâi-d'a-oulâkh-d'â-ret-ba'-di

TRADUCTION

Aouah! Aouah! Le temps est dur pour moi! Il m'a fait
boire une coupe d'amertume pour prix de mes excès de
zèle! Aussi viennent leurs cavaliers pour nous provoquer
au combat : j'irai au devant d'eux, sans escorte, leur offrir
du couscouss! (Baste!) les jours sont blancs et après moi
plus de printemps!

V

كلام العرب

1 يَا كُرَارِسِي ثَفَّوْٓا الْخَيْلَ أَرْجَانِي *

نُعْطِيكَ وَاحِدَ الْجَوَابِ تَدِيهِ مَفِيدٌ

2 نُعْطِيكَ وَاحِدَ الْجَوَابِ وَتُرُوحَ فِبَالَةٍ *

أَطْرِيفُ بُعْرِيكَ بِالْكَ تَحِيدُ

3 سَفْصِي عَلَى الْأَجْوَادِ دَائِمَ رَحَالَةٍ *

[كَانَ] رَاهِمٌ مَتَهَلِّينَ ٢ وَ إِلَّا النَّجْعَ رَجَدُ

4 أَتَصِيبُ ٣ الْبَنَاتِ ثُمَّ يَكْوِيُوا بِالنَّجْلَةِ *

عَامِرَةٌ إِذَا تَمْشِي ثَفُولُ أَنْتَ اسْدُ

5 طَامُوا إِلَّا بَسِيَانِ رَايَحَ لِحُكُومَةٍ *

عَسَّةُ ثَبَايِعَ لِيَهُ مَنَّهُ تَتَرَعَّدُ ٤

1. Une version donne غَيْرُ ثَفَّفَ.

2. مَتَهَلِّينَ au lieu de مَتَهَلِّينَ.

3. Le vers n'aime pas à commencer par une lettre djezmée, et on lui donne d'ordinaire un *alif* d'appui; cf. plus bas (11° v.) إِهْلَكُوا et 15° vers مَحَارِمُ. Peut-être aussi faudrait-il entendre اخْلَاحِلَ au commencement du vers 11.

4. تَتَرَعَّدُ prononciation et notation fréquente dans les manuscrits des chanteurs, au lieu du classique تَتَرَعَّدُ la forme تَتَرَعَّدُ (cf. Marçais, *Dialecte de Tlemcen*, p. 78) conviendrait tout aussi bien à la mesure.

- 6 ثَانِي الزَّهْرَةَ مَثِيلَهَا غَيْرَ النِّعَامَةِ *
 كِي طَلَفْتُ الدَّوْرَ عَلَى الْكَتَفِ بَانَ مَهْوَدٌ
 7 ذَاكَ الْجَبِينِ إِيْبَانٌ¹ صَاوِي كِي التَّجْمَةِ *
 وَ الْخَوَاجِبِ الشَّوْدُ غَيْرَ نُونَاتٍ جَرَايْدُ
 8 وَ الْعَيْنُ تَشْحَرُ غَيْرَ مَذْقَعٍ لَلزَّذَمَةِ *
 لَلطَّرَادِ نَصْبُهُ الطُّبْحِي ثُمَّ وَاجِدُ
 9 الْخَدَّ شَرَكٌ مَلِيحٌ غَالِي فِي السُّومَةِ *
 وَ إِلَّا الْبُوجِي كِي شَعْلٌ بَايْتُ يُوفَدُ
 10 دَايِرَةٌ شَنْتُوفٌ عَلَى الصَّدْرِ بِالسَّلْطَانِي *
 خَاتَمٌ فِي الْيَدِ فَيْمَتُهُ إِلَيَّ تَشْرِي عَبْدُ
 11 الْخَلَاخِلِ مَرْدٍ فِي السَّافِ تَهْوِي *
 إِيْهَلِكُوا مَنْ يَكُونُ فِي دَارِهِ رَافِدُ
 12 الزَّنُودُ تَفُولٌ سَيُوفٌ فِي يَوْمِ الزَّذَمَةِ *
 الْبَدَنُ رَمَحٌ طَبَعُوهُ الْبَنِي مَعَمَدُ
 13 النَّهْوُ مَثَلُ خَوْخٍ رَأَى طَايِبٌ غَيْرِنِي *
 وَيُرُوخٌ مَهْدِي فِي الصَّنَادِقِ مَتَّعَمَدُ
 14 فِي الشَّبَاحِ حَرَجٌ ظَرِيفٌ غَالِي فِي السُّومَةِ *
 الْمَلُوفُ يَا الْأَحْبَابَ وَ الْحَرِيرُ الْمَكْرَكُدُ

1. Allongement de يَّ dans يِبَان, soit que l'on écrive يِبَان ou bien الْجَبِينِ إِيْبَان, ou bien الْجَبِينِ يِبَان.

15 اَمْحَارَمَ مَسْلِكِينَ وَكُوَامَرَ مَجْبُودًا *

مَنْ صَنَعَتْ خَلِيلٌ فِي الْبَلِيدَةِ مَا تَوَجَّدَ

16 صَانِعُهُ الْعَرَبِيُّ ظَرِيفٌ رَقِيبَةٌ مَتَّحَرِبِي *

اشْرِيفَ وَنَسِيبِي مَنْ ثَرَايْتَ مُحَمَّدَ

17 ذَا كَلَامٍ عَيْسَى رَأَاهُ ذَاكَرٌ ثَلَاثَ نَسَا *

بَنَاتِ الْأَجَوَادِ جَائِبٌ عَلَيْهِمْ ذَا النَّشْدِ

18 بَنَاتِ الْأَجَوَادِ جَاوَا يَمْشُوا كِي الْفَيَّادِ *

لِلْعَرْشِ خَرَجُوا تُجِيهِمُ النَّاسَ تَجَرَّدَ

Mètre : décasyllabes.

TRANSCRIPTION

lâk-rar-si-tseq-qef-el-khil-ar-dja-ni * na'-t'lk-ouah-del-oudjâb-ted-di-hem-qai-ïed

na'-t'lk-ouah-del-oudjâb-ouet-rou-heq-bâ-la * et'-riq-bou-fa-rik-ba-la-ket-h'aï-ïed

saq-çi'-lal-adj-ouâd-dâ-ïem-rah'-h'â-la * [kân-]râ-houm-met-hal-lin-ouil-lan-nadj-'er-fed

et-çib-leb-nât-tsemm-iak-ouiou-ben-nedj-la * 'am-ra-i-dza-tem-chit-qoul-en-ta-sed

t'am-moul-la-fas-iân-râ-iah'-lah'-kou-ma * 'as-sat-bâ-ïa'-lih-men-nou-tet-ter-'ad

tsâ-niz-zoh-ram-tsil-ha-ghîr-en-'â-ma * kl-telq-ted-dour-'lal-ktef-bâ-nem-haou-oued

dza-kel-djbi-nei-ban-d'â-ouï-kin-nedj-ma * ouelh'-ouâdj-bes-soud-ghîr-nou-nâ-tedj-ra-ïed

ouel-'in-ten-h'ar-ghîr-med-fa'-lez-zed-ma * let'-t'râd-naç-boul-t'oub-dji-tsoum-ma-oua-djed

el-khad-char-kem-lih'-ghâ-li-fes-souma * ouïl-lal-bou-
dji-kich-'al-bâ-ïet-iou-qad

daï-ra-chen-touf-'laç-dar-bes-sol-t'â-nî * khâ-tem-fel-
ied-qim-toul-li-tech-rî-'abd

Elkh-lakh-lem-red-fin-fes-sâq-tah-ouen-nî-hal-kou-men-
ikoun-fi-da-rou-râ-qed

Lez-noud-tqou-les-iouf-fi-iaou-mez-zed-ma * el-bed-
ner-mah'-t'ab-'ou-helb-nîm-'am-med

En-nhound-metsl-khoukh-rah-t'â-ïeb-ghaï-ier-nî * oui-
rouh'-mah-dî-fiç-çnâ-deq-met-gham-med

Fech-chbah'-hear-djed'-rif-ghâ-li-fes-sou-ma * el-melf-
ial-ah'-bâb-ouelh'-rî-relm-ker-ked

Em-h'ar-mem-sel-kîn-ouak-ouâ-mer-medj-boud * men-
çen-'at-khlil-fel-blî-da-ma-taou-djed

Çân-'oul-'ar-bid'-rif-raq-ba-met-har-bî * Ech-rî-fou-nas-
bi-mets-raï-tem-h'am-med

Dzak-lam-'is-sa-rah-dzâ-ker-tel-ten-sa * bnâ-tel-adj-
ouâd-djaï-b'a-lî-oum-dzan-nechd

bnâ-tel-adj-ouâd-djaou-iem-chiou-kil-qoï-ïad * lel-
'eurch-kher-djout-djih-men-nâ-set-djar-red

TRADUCTION

Cocher (de la diligence), arrête tes chevaux! Attends-moi! Je veux te confier une lettre que tu porteras cachetée. Je te confie une lettre! Va droit à destination. C'est sur la route de Boufarik, prends garde de te tromper! Demande les Nobles qui sont en perpétuelle migration, soit que tu les trouves au repos soit qu'ils lèvent le camp. Tu trouveras là des jeunes filles dont les grands yeux brûlent : 'Amra qu'à sa démarche tu prendrais pour un lion; T'ammou qui ressemble à l'officier (de bureau arabe) se rendant à son tribunal tandis que le garde qui tremble devant lui le salue militairement; enfin Zohra que l'on ne peut comparer qu'à l'autruche quand ses boucles lâchées retombent sur ses épaules. Ces fronts brillent lumineux comme l'étoile; les sourcils noirs ressemblent aux *noun* des rôles adminis-

tratifs; l'œil tue : c'est un canon prêt pour l'attaque, que l'artilleur a dressé pour le combat et dont il a terminé les préparatifs; la joue est un *cherk* (sorte de cuir colorié comme le *filali*) fin, de haut prix, ou bien une bougie allumée qui éclaire dans la nuit. Elles portent sur la poitrine un *chentouf* (collier) de Solt'ani et à la main une bague dont la valeur permettrait d'acheter un esclave. Leurs bracelets de pieds entassés l'un sur l'autre autour de la jambe (mot à mot : montés en croupe) me plongent dans le découragement : ils vont porter la mort jusque dans l'intérieur des maisons dans le cœur de l'homme endormi. Leurs bras ! tu jurerais des épées un jour de rencontre ; leur corps est une lance portant le cachet des Beni Ma'ammed. Leurs seins ressemblent à ces pêches mûres, si tentantes, que l'on expédie dans des caisses après les avoir délicatement enveloppées. Aux jours de toilette leur parure est galante et de haut prix : c'est du drap, ô mes amis, et du crêpon de soie ; les mouchoirs sont bien tendus et les ceintures sont en fil d'or, ouvrage de Khlil, comme il ne s'en trouve pas à Blida, Khlil qui a pour ouvrier El'Arbi, l'homme de bonnes manières, l'homme de cœur, l'artiste passé-maitre, chérif, de haute extraction, de la postérité de Moh'ammed. Dans cette pièce 'Aïssa a chanté trois femmes, filles des Nobles, produisant en leur honneur ces vers, — filles des Nobles, qui marchent semblables aux caïds, quand ils se rendent dans les tribus et que les gens viennent au devant d'eux pour payer leurs impôts.

4° Poésies badines, satiriques et gnomiques.

I

بعض الايات من مضحكات الطلبة على الماكول

خُبْزَ السَّمِيدِ فِي الْمَنَدِيلِ	وَالزَّبِيبِ مَايْجِي شَيْ ثَفِيلِ
وَالْجُوزِ فِي انْصَابِ اللَّيْلِ	كَفْتَةٍ كَى الذَّهَبِ صَفْرًا
شِينَتِ وَلَيْمَ شُغْلَ طَوِيلِ	أَلَّهَ يَعِينُ بِالْفُدْرَا
بَطَاطَةٌ طَوِيلَتِ ثَقُورُ	فَسَطَلَ عَمْرَ الطَّيْفُورُ
بَنَدَقِ وَالذَّقْلَةَ نُورُ	تَشْعَلُ جَمْرَةً حَمْرًا
تَقَاجِ كَى الذَّهَبِ مَشْكُورُ	جَا فِي هُدْبَةٍ لُكْبَرَا
مَسْكُشُو مَعَ الشَّكْلَاطِ	وَالسُّكَّرِ مَثْلَجَ بَيَاطِ
مَنْ صَابَ لِي مَيَاتَ بِلَاطِ	وَنَزِيدَ بُوقَهُمْ عَشْرَا
بَرْكََا مَا نَزِيدَ الْخِلَاطِ	هَذَا مِنْ عَادَتِي نَبْرَا
جِيبُوا صِنَادِقَ الْفُنَيْدِ	وَصَنِيدَفَاتِ بِالْعَانِيدِ
مَعْجُونُ بِالْمُسُوكِ الْجَدِيدِ	بِهِمْ نَفَعَدَ السَّهْرَا
وَنُكُونُ فِي مَكَانَ فَرِيدِ	وَاصْحَابِي عَلَى بَرَا
ذَا الْمَرْقَدِ الْمَسْرَارِ	يَشْهَى الْعَلِيلُ مِنَ الْأَصْرَارِ
وَالشَّارِبَاتِ فِي الْبَلَّارِ	هِيَ تَشْعَلُ كَى الْقُمْرَا
نُغْلِقُ مَلِيحَ بَابِ الدَّارِ	لَا مَنْ يَزُورُنِي زُورًا..... الخ

Rythme : 6 syllabes.

TRANSCRIPTION

Khobs-es-smîd-fel-men-dil * ouéz-bîb-mâi-dji-chits-qîl
 oul-djouz-fin-çâf-el-lil * kef-ta-kidz-heb-çof-râ
 tchi-na-oulim-chogh-let'-ouil * Alla-i-'in-bel-qod-ra
 ba-t'â-t'at'-oui-lat-four * qos-tel-'amr-et'-ti-four
 ben-deq-oued-deg-lat-nour * tech-'al-djem-ra-h'am-ra
 tef-fah'-kidz-heb-mech-kour * djâ-fih-dî-ial-ko-bra
 mes-kout-choum-a'ch-chek-lat' * oues-sok-rem-tsel-
 djeb-iât'

men-çâb-lim-ïa-teb-lât' * oun-zîd-fouq-oum-'ach-ra
 bar-ka-man-zî-delkh-lât' * ha-dam-n'ad-ti-neb-ra
 Dji-bouç-nad-qel-qon-fid * ouç-nîd-qat-bel-fâ-nîd
 ma'-djoun-bel-m-sou-keldj-dîd * bih-men-qa'-des-sah-râ
 ouen-koun-flim-kâ-nef-rid * ouç-bî'-la-ber-râ
 dâlm-reg-ged-el-mes-râr * ich-flî'-lil-mel-lad'-râr
 ouch-char-bât-fel-bel-lâr * hia-tech-'al-kil-qem-ra
 noghl-qem-lih'-bab-ed-dar * la-men-izour-ni-zou-ra

TRADUCTION

*Extrait d'une de ces poésies badines où les t'olba
 plaisantent sur leur gourmandise.*

Un pain blanc dans la serviette! Du raisin sec que je ne
 trouverais pas lourd! Des noix vers le milieu de la nuit!
 Du raisiné jaune comme l'or! Des oranges et des citrons,
 longs à dépouiller, mais Dieu m'en donnerait la force!
 Des patates douces à la lente cuisson, des marrons plein
 la poêle! Des noisettes, des dattes « deglet nour » qui
 brillent comme la braise rouge! Des pommes comme l'or,
 renommées, que l'on donne en cadeau aux Grands! Des
 biscuits avec du chocolat, du sucre blanc comme la neige!
 Ah! si j'avais cent plats et que je pusse y ajouter encore
 dix autres, cela suffirait, car je n'aime pas les promis-
 cuités, et, à mon ordinaire, c'en est assez pour me ra-

nimer ! Apportez-moi (ensuite) des paquets de bonbons, des boîtes de nougat, et de la confiture fraîche au musk pour m'occuper durant la veillée. Et que je sois seul dans une salle et que mes camarades soient dehors ! Voilà des fruits confits fort jolis qui feraient oublier ses maux à un malade ! Et ces sorbets dans le cristal qui brillent de l'éclat de la lune ! Voyons, je vais fermer la porte de la maison et que personne ne vienne me faire la moindre visite !... etc. etc. etc.

II

وصاية

وصاية سيدي محمد عروسي لوليدة

يَا فَارِي بِبِي مَنَابِعُكَ لَا تَسْتَهْزِأْشِ *
 أَحْصَنْ عِلْمَكَ وَزَيْدَ عِلْمًا لَا تَدْرِئَهُ
 تَعَلَّمْ مَنْ كُلِّ بَائِدَةٍ مَا تَسْتَغْنِأْشِ *
 لَا بُدَّ يَجِيئُكَ وَفِيهَا تَصَرَّفْ بِهِ
 وَإِلَيَّ حَافِتْ عَلَى الْوَعْرِ مَا تَتَّبَعْمَأْشِ *
 سَلِّمْ بِبِي حَاجَةً انْبَعَّ وَالشُّومَ خَطِيئَهُ
 لَا تَصْحَبْ شَيْءَ الْمَفْلُوفِ إِلَيَّ مَا يَزْكَأْشِ *
 نَعْيَا مَنْ صَحْبَتُهُ تَمْشِي وَتُخَلِّيهِ
 وَالْمَرُوءَ إِلَيَّ تَقُولُ هَذَا مَا يَرْدَأْشِ *
 زُورَةٌ فِي سَاعَةِ الْفَضَا تَعْرِفُ مَا فِيهِ

وَالْأَرْضَ الَّتِي نَطْرَبُ مَا تَحْرَثُهَاش *
 مَا تَأْكُلُ خَيْرَهَا مَا تَفْرَحُ لَمَجِيئِهِ
 وَالْمَجَالَةَ الْمُطْلَفَةَ مَا تَأْخُذُهَاش *
 مَكْشُورِي غَيْبِهَا حَتَّى الطَّيِّبِ لَا يَبْرِيهِ
 وَأُمُّ الرِّبِيبِ مَعَ الْعِيَالِ تَزِيدُ هَرَأَشَ *
 تَفُورُ لَهَا أَخْفِي صَوْتُكَ تَزِيدُ تَعْلِيهِ

Mètre : vers décasyllabe.

TRANSCRIPTION

Ouçâïa.

Ouçâïa Sldi Moh'ammed ben 'Aroust lioultidou.

Ia-qâ-ri-fim-nâf-'ak-lâ-test-ah-zach
 Ah'-çen-'el-mek-ouzid-'el-mân-lâ-ted-rih
 T'al-lem-men-koll-fâi-da-mâ-tes-tegh-nach
 Lâ-boud-dai-djik-oueqt-ha-teç-çer-ref-bih
 Ouel-li-h'af-t'a-lel-ou'ar-mâ-tet-b'a-hach
 Sel-lem-fi-h'adj-tan-f'a-ouch-chou-mekh-t'ih
 La-teç-h'ob-chilm-qel-qel-li-ma-iez-kâch
 T'a-iâ-men-çoh·btou-tem-chi-out-khel-lih
 Oul-mer-oul-lît-goul-ha-dza-mâ-ier-dach
 Zôu-rouh-fi-sâ'-tel-qd'a-ta'-ref-ma-flh
 Oul-âr-del-lim-t'err-fa-mâ-tah'-rets-hach
 Ma-ta-kel-khel-rha-ma-tef-rah'-lem-djih
 Oul-heudj-djâ-lal-mt'ell-ga-mâ-ta-khou-dhach
 Mek-oui-'aïb-ha-h'at-tat'-bib-lâ-ieb-rih
 Ououm-mer-bî-bem-'iâ-let-zi-dah-rach
 Koulh-ma-tgou-lel-hakh-ak-fi-çou-tek-tzi-det-'al-lih

TRADUCTION

*Recommandations de Sidi Mohāmed ben 'Arousi
à son fils (Poésie gnomique).*

Toi qui me lis, quand il s'agit de tes intérêts, ne plaisante pas : fortifie ton savoir et ajoutes-y les connaissances que tu n'as pas. Apprends tout ce qui peut t'être utile. Ne te crois jamais à même de t'en passer. Tôt ou tard viendra l'occasion d'en faire usage. Quand une affaire s'engage sur la pente du danger, ne la suis plus; dis-lui adieu, c'est le plus sage! Ce qui ne présage rien de bon, laisse-le. Ne prends pas pour compagnon l'homme violent s'il n'est irréprochable : tu te fatiguerais de sa fréquentation et tu le quitterais. Dis-tu d'un homme : « celui-là n'a pas dégénéré! »? Va le voir dans une heure difficile et tu sauras ce qu'il a au cœur. As-tu une propriété éloignée : abstiens-toi de la labourer; tu n'en mangerais pas les fruits, tu n'aurais même pas le plaisir d'aller t'y promener. N'épouse pas une femme divorcée : son vice est cautérisé, mais nul médecin ne saurait l'en guérir. Quant à la veuve qui t'apporte un beau-fils, elle sera toujours en querelle avec toute la maison, et plus tu la prieras de parler à voix basse, plus elle élèvera la voix.

III

هجا، (و هجو و تجسير)

بَدَيْتُ فِي بَوْلِي نَنْظُمَ * وَأَصْنَعْتُ يَا بَاهِمَ
وَأَحَدَ رَأَى يَتَفَدَّمُ * وَبَدَا يَعَانِدُ فَيَا
وَأَنَا لِيهِ نَحَزَمُ * إِيَّاكَ وَاجِبَ عَلَيَا

1. Cette satire serait de la composition d'un maçon indigène de Blida,

رَانِي فِيهِ نَتَكَلَّمُ يَاكَ يَعْزِفْنِي نَنْجَمُ
بَذْرَاعِي عَلَيْهِ نَزْدَمُ مَا يَهْرَبُ مَنْ يَدِيَا
يَنْصُرْنِي رَبُّ الْأَعْظَمُ أَعْلَى جَمِيعِ عَدَايَا

لَيْلَةَ السَّبْتِ يَاحْصَارُ * صَارَ لِي مَعَ مُحَمَّدٍ غِيَارُ
وَلَدَ الْجَوْجِ الْمَصْبَارُ * وَرَفِئْتُ عَزْوِيَّةَ
بِالْحَاجِ ذَاكَ السَّمْسَارُ * وَالْفِرْطَاسِ يَا خُوْيَا

مَعَهُ رُبْعَةٌ يَا لِأَخْوَانِ مَا عَرَفُوهُ شَيْءَ شَيْطَانِ
بِهِ فِيهِ قُودَا الْيَرَّانِ وَبَدَا يَسْتَشِمُّ فِيَّ
لَوْكَانَ نَظَفْتُ لَهُ بِاللَّسَانِ نَضِيفَ بِهِ الدُّنْيَا

فَبَلَ الْيَوْمَ فُلْتُ عَلَيْهِ * حَلَوْنِي نَسَكْتُ عَلَيْهِ
لَوْكَانَ كُنْتُ نَشْتَعْلُ بِهِ * يَرْجِعُ ذَلِكَ مِنَ الْوَلِيَا
لَا كِنَ اللَّهُ عَمِيهِ * هَذَا وَبَيْنَ طَاحٍ فَيَدِيَا

عَمَاءَ اللَّهِ الْجَوَادِ وَبَضَحَهُ بَيْنَ الْعِبَادِ
أَطْلَبْتُ مِنْهُ الْأَبْعَادِ وَبَسَغَى يُفَرِّبُ لِيَا
بَعْدَ مَا أَنْبَضَ بِالْأَشْهَادِ أَعَزَايَزُهُ جَمْعِيَّةَ

أَعَزَايَزُهُ يَا ذَا النَّاسِ * رَاحِمٌ كَسَمَ مَنْ تَرَأَسَ

connu parmi ses coréligionnaires pour sa verve caustique. Cet ouvrier retire même de son esprit certains revenus, qui constituent son casuel : il écrit des satires sur commande moyennant quatre ou cinq douros. L'individu satirisé ici est chausseur de son métier. Les autres personnages sont connus à Blida. Cette pièce est donc un spécimen de la satire personnelle. La satire générale se trouve aussi.

السَّمْسَارُ وَالْبَرْطَاسُ * وَوَلِيدَ الْمَرْزَابِيَا
 بَاتَا فَبَالَتْهُ عَسَّاسُ * مَا يَعِيشُ مِنَ الْمَشِيَا
 بَاتَا اِدَاهُ لَلْوَتِيرُ
 سَبْعَةُ فَرَانِكُ بِالْتَقْدِيرُ
 فِي رَأَى دِينَ كَثِيرُ
 بَاشُ نُحْلَصُ الدِّينُ * وَالْكِرَاكُو مِنَ التَّرْهِينِ
 خُبْتُ يَسْعُو نَاسُ اٰخِرِينَ * وَيَنْصَبُّوْا يَدِيَا
 يَنْحَلُّوْا فِي الْعَيْنِينَ * وَيَصْبَارُوْا خَدِيَا
 بَعْدَ اللَّبْسَةِ وَالزَّيْنِ
 اَنْبَاعُ كِي فَوْمُ اٰخِرِينَ
 غُوبَالَةُ عَلَى الْوَدْنِينَ
 وَلَّى رَاجِلُ مَسْكِينِ
 مَا يَكْسِبُ حَتَّى وَفِيَا
 فِي رَجُلِهِ سَبْرٌ يَنْيَا
 بَطْوَمَةُ بَغَاثُ تَخْطِيَةُ * لَتِيَارَتُ هَرَبَتْ عَلَيْهِ
 مَا حَبَّتْ شِي تَدِيَةُ * فَالَتْ لَهُ صَبْتُكَ وَلِيَا
 اَنْتَا فَاعَكْ تَعْطِيَةُ * لَاشْ تُزَوِّجَ عَلِيَا
 كِي مَشَا لَلْكُو مِيَسِيرُ
 السَّعَاجِي كَلْبُ كَبِيرُ
 مَنْ وَدْنِيَهُ دَمٌ كَثِيرُ
 مُحَمَّدُ مَشَا بِالْدَهْشَةِ * لَلْبِيرُو فِي رَعَشَةٍ
 قَالَ لَهُ اَنْتَ مُثِيلُ عِيشَةٍ * وَاشْ جِيَتْ تَعْمَلُ هُنَايَا

خَرَجَ مِنْ قَمِّ لَلْكُوشَةِ * وَمَشَا يَبِيعُ فِي الْبُؤْيَا

مَنْ ثَمَّا خَلَقَ عَلَيْهِ * لَا بُغْيَ يَتَلَافِي بِهِ

الْكُورِيسِرَ دَارَ تَنْبِيَةِ * إِذَا جَاءُوا فَبِيدَ يَا

شَيْ نَنْبِيَةِ شَيْ ثَبَاصِيَةِ * مَا يَزِيدُشْ يُفْعَدُ هُنَا يَا

السَّعَاجِي رَاهَ انْتَبَا * وَ مُحَمَّدَ بَغَى عَيْفَا

ثَبَاصِيَةِ اللَّهِ حُفَّةً * فَكَذَا بُغِيَتْ أَنَا يَا

بَاغِضَ أَوْلَادَ الشَّرَفَا * يُصِيرُ لَهُ كَثْرَ مَنْ ذَا يَا

جَدِّي نَتَوَسَّلُ بِهِ * يَكْسِرُهُ وَاَلَّا يَعْمِيَةِ

إِنَّ مَا اللَّهُ مَا يَخْطِيَةِ * بِجَاهِ الْآ نَسِيَا

يَدِّي عَقْلُهُ يُخْلِيَةِ * يَرْجِعُ تَحْتَ رَجُلِيَا

فَتَّتْ ثَمْلَهُ رَبِّي * بِجَاهِ عُمَرَ الصَّحْبِي

وَعُثْمَانَ وَ أَبِي * بَكْرُو زَكَرِيَا

وَعَلِي حَيْدَرَ الْحَرْبِي * وَ جَمِيعَ الْآوَلِيَا

يَا اللَّهَ يَا فَادِرَ * بِجَاهِ عَبْدِ الْفَادِرِ

وَ طَلْحَةَ وَالزُّبَيْرَ * فَرَجَ رَبِّي عَلِيَا

وَ بِالْبَشِيرِ النَّذِيرَ * سَلَّكْنِي مِنَ الْخُزْيَا

أَسْتُرْنِي يَا سَتَارَ * وَ انْبَعِي عَنِّي كُلَّ عَارَ

بِجَاهِ سَيِّدِ الْأَبْرَارَ * مُحَمَّدَ سَيِّدِ رُفِيَا

يَا اللَّهَ تَنَحَّيْ الْآ وَ زَارَ * بِحَلِيمَةِ السَّعْدِيَا

عَامَ الْبَيْتِ يَا أَخَوَانِ
ثَلَاثِينَ وَ عَشْرِينَ مَرَّةً
أَرْزَقُ وَ تُسَوِّبُ عَلَيَّ

تَمِيتَ هَذَا الْوَزَانَ
و ثَلَاثَ مِائَةٍ مِنَ الْهَجْرَانِ
جَمًّا دَثَانِي يَا رَحْمَان

Mètre : 6 pieds.

TRANSCRIPTION

Hidjâ

Bdît-fi-qaou-li-nen-d'em * oueç-çen-net-iâ-fa-ham * ouâ-
h'ad-rah-iet-qed-dem * oueb-dâi-'â-ned-fi-ia * oua-nâ-lih-
net-h'az-zem * li-iâk-ouâdj-ba'-li-ia

Râ-nî-fih-net-kel-lem * iâk-i'a-ref-ni-nen-djem * bed-
râ-'i-'lih-nez-dem * mâ-iôh-reb-men-idi-ia * ien-çer-ni-
rebb-la-'d'em * a'-ladj-mî-'a'-dâ-ia

Lil-tes-sebt-iâ-h'od-dâr * Çâr-lim-'am-h'am-degh-iar *
oul-del-djou-djel-maç-lâr * ouer-faq-tou-'az-ouï-ia * Bel-
h'âdj-dâ-kes-sem-sar * ouel-fer-t'tâs-iâ-khou-ia

M'âh-reb-'a-iâl-akh-ouan * mâ-'ar-fouh-chî-chai-t'ân *
bih-fi-heg-dan-nî-rân * oueb-dâ-ich-tem-ft-ia * laou-kân-
nt'eqt-lou-bel-sân * nd'i-ïeq-bi-hed-doun-ia

Gab-lel-iaoum-qoul-t'a-lih * hal-lou-nî-nesk-t'a-lih * lou-
kân-kount-necht-ghel-bih * ier-dja'-dell-mel-ouli-ia-lâ-ki-
nal-la-ha'-mih * ha-dâ-ouin-t'âh'-fii-di-ia

'mâ-hal-lâ-el-djaou-ouâd * oufed'-h'ouh-bî-nel-'i-bâd *
et'-lebt-min-nol-ab-'âd * oub-ghai-quer-reb-lî-ia * ba'd-
manf-d'a-h'eb-lâch-hâd * a'-zaï-zou-djam-'i-ia

A'-zâï-zou-ia-dan-nâs * râ-houm-kem-men-ter-râs * Es-
sem-sâr-ouel-fer-t'tâs * ouaou-lî-del-mzâ-bi-ia * bât-tâq-
bâl-tou-'as-sâs * mâ-ia'-iâch-mel-mach-ia

Bât-tâd-dâh-lel-lou-tîr * fer-rech-louf-râ-chah'-rîr * seb-
'af-rank-bet-teq-dir * qal-louq-li-la'-li-ia * -fi-ia-rah-di-nek-
tsîr * ben-Dâ-lî-ier-djaf-ia

Ba-chen-khel-leç-çed-dîn * ouelk-râ-kou-men-ter-hîn *

khof-tiesm-'ou-nâ-soukh-rin * ouien-çeb-ghou-ied-di-ia *
ien-h'al-louf-ial-'aï-nin * ouïeç-fâ-rou-khed-di-ia

Ba'-del-leb-sat-ouez-zin * ouel-la-râ-djel-mes-kin * en-bâ'-
kî-qou-moukh-rin * mâ-ieks-bah'-tâou-qi-ia * ghou-fâ-la-
lel-oued-nin * fi-redj-lou-spar-din-ia

Fat'-t'ou-mab-rât-tekh-t'ih * let-ia-ret-harb-ta'-lih * mâ-
hab-bet-chi-ted-dih * qalt-lou-çabt-kau-li-ia * en-ta-qâ-'ak-
ta'-t'ih * lâ-chet-zou-kh'a-li-ia

Kim-cha-lel-kou-mi-sir * ichh-dem-'a-dâ-keli-sir * sa'-
'â-dji-kel-bek-bir * d'er-bou-hel-bli-si-ia * men-oued-nih-
dem-mek-tsir * 'aï-nou-h'am-ra-rî-ia

Mh'am-dem-cha-bed-dah-cha * lel-bi-rou-fi-ra'-cha * qâl-
loun-tam-tsîl-'aï-cha * ouâch-djît-ta'm-lah-nâ-ia * khredj-
men-tsemm-lel-kou-cha * ouem-chai-bi'-fel-bou-ia

Men-tsem-mah'-lef-f'a-lih * lâb-qa-iet-lâ-qa-bih * kou-
mi-sir-dar-ten-bih * i-dâ-djaou-fii-di-ia * chi-nen-fih-chîn-
bâ-sih * mâi-zîdch-ïoq'-dah-nâ-ia

Sa'-â-dji-râ-hent-fa * ouem-h'am-deb-qa-'i-fa * ibâ-çi-hal-
lah-khof-fa * hak-dab-ghi-tâ-nâ-ia * bâgh-d'aou-lâ-dech-
chor-fa * içir-louk-ter-men-dâ-ia

Djed-di-net-oues-sel-bih * ikes-rou-ouel-la-i'a-mih * in-
châl-lah-mâ-iekh-t'ih * bi-dja-hel-an-bi-ia * ied-di-'aq-loui-
khel-lih * ier-dja'-tah't-redj-li-ia

Chet-tet-chem-lou-reb-bi * bdjah-'o-ma-reç-çoh'-bi * oua-
'ots-mân-oua-â-bi * Bak-raou-Za-ka-ri-ia * oua'-li-haïd-
rel-h'ar-bi-oudj-mi-'el-aou-li-ia *

Jâl-la-ha-ia-qa-dir * bi-djah-'ab-del-qâ-dir * oua-t'al-h'a-
ouez-zo-bir * fer-redj-reb-bi'-li-ia * bel-ba-chi-ren-na-dir *
sel-lek-mim-nel-khoz-ia

Es-tor-ni-ia-set-târ * ouen-fi-'an-ni-koul-'âr * bi-djah-
si-del-âb-râr * Mo-h'amd-Si-der-qi-ia * ial-lah-tem-h'il-aou-
zâr * bah'-li-mas-sa'-di-ia

Tem-mit-ha-doul-aou-zân * 'â-ma-lef-ia lkh-ouân * outel-
tem-iam-nel-hidj-rân * tnin-ou'ch-rin-mer-oui-ia * djmâd-
-tâ-ni-ia-rah'-mân * erz-qou-tou-b'a-li-ia.

TRADUCTION

Satire.

Je commence à disposer mon discours en vers. Que celui qui a de l'intelligence m'écoute ! Il est un individu qui vient me braver et s'est mis à me tenir tête. Je me ceins pour l'entreprendre. Gare à toi ! puisque j'y suis forcé !

Je veux parler de lui. Hé ! il me connaît et sait que ce n'est pas une tâche au-dessus de mes forces. Mon bras va l'attaquer : il n'échappera pas de mes mains. Maître Suprême, fais-moi triompher de tous mes ennemis !

La nuit du (vendredi au) samedi, ô assistants ! j'eus une altercation avec Moh'ammed, le fils d'Eldjoudj, la face jaune, et ses amis en bande : Bel Hadj, le fameux courtier ainsi que le Teigneux, mes frères !

En le comptant, c'était en tout quatre individus, mes frères ! Ils ne connaissent pas ce Chît'an ! Dès l'abord les flammes éclatèrent. Il se mit à m'invectiver. Ah ! si j'avais laissé ma langue l'apostropher, je lui aurais rétréci le monde.

Déjà, avant ce jour, j'avais dit à son sujet : « On m'a supplié de me taire sur son compte. Si jamais je m'occupais de lui il deviendrait plus humble que la femme honnête ». Il faut qu'Allah l'ait aveuglé pour qu'il se soit laissé tomber dans mes mains.

Allah, le libéral, l'a aveuglé : le voilà désormais connu parmi les hommes ! Je ne demandais que de vivre éloigné de lui et c'est lui qui a voulu s'approcher de moi, après que maint témoignage ont répandu dans le public le scandale de sa troupe d'amants.

Oui, ses amants, messieurs ! Dans combien d'individus les trouver tous ? Le Courtier et concurremment avec lui le Teigneux, ainsi que le fils de la Mhabite. Batta toujours devant lui s'est constitué son gardien et il trotte sans ressentir la fatigue.

(Un jour) Batta l'ayant conduit à l'hôtel, après lui avoir fait un lit de soie, lui donna environ sept francs; l'autre alors de lui dire : « C'est trop peu! J'ai une foule de dettes! Ben Dali attend mon argent! »

« Avec quoi payer mes dettes et retirer mon caraco mis en gages? Je ne voudrais pas que d'autres m'entendissent! Mes mains en resteraient teintes (je perdrai mon crédit!). Car les yeux sont ouverts sur moi. Mes joues en seraient jaunies! (mon honneur en serait atteint) »

C'est qu'en effet après avoir porté beau costume et parure, il est devenu gueux à vendre comme les autres, ne possédant pas une once, la chevelure en désordre sur l'oreille et des espadrilles aux pieds.

Fat'touma s'est résolue à le quitter. Elle s'est enfuie à Tiarret. Il eut beau la supplier, elle ne voulut point l'amener. « Je n'ai trouvé en toi qu'une femme, lui dit-elle — Tu anum tuum condonas! — Qu'as-tu donc à faire le fier devant moi! »

Le jour où il se rendit au commissariat pour témoigner en compagnie d'El Isir, l'horloger, ce grand chien, les agents le houspillèrent si bien que le sang lui jaillit en abondance des oreilles et que son œil tout rouge ressemblait à du mou.

Enfin Moh'ammed monta ahuri au bureau, le cœur tremblant de peur — « Toi, lui dit le commissaire, toi, rival d'Aïcha, qu'es-tu venu faire ici? » Moh'ammed se hâta de sortir, de regagner son four et d'aller vendre des petits pains.

Il jura qu'on ne l'y reprendrait plus et qu'il ne voulait plus voir l'horloger, car le commissaire les avait avertis : « Si jamais, avait-il dit, ils retombent dans mes mains, j'expulse l'un, et je fais condamner l'autre à la prison et ainsi ils videront les lieux. »

L'horloger est (aujourd'hui) expulsé, Moh'ammed est resté l'objet du dégoût général. Puisse Allah le faire condamner à l'emprisonnement bien vite! C'est ce que je sou-

haïte pour lui. Puisqu'il est l'ennemi des enfants des Chorfa il ne peut que lui arriver pis encore!

C'est à la protection de mon aïeul (Moh'ammed) que je m'en remets : qu'il le brise ou l'aveugle! S'il plaît à Dieu, il n'esquivera pas ses coups, par les mérites des prophètes! Qu'il lui ôte la raison et l'abandonne jusqu'à ce qu'il vienne sous mes pieds.

Éloigne-le de nous, ô mon Maître, par les mérites d'Omar, le Compagnon du Prophète, et d'Otsmân et d'Abou-Bekr et de Zakaria et d'Ali, lion de la guerre, et de tous les Saints.

O Allah! ô puissant! par les mérites d'Abd-el Qader, de T'alh'a et Ezzobéir, accorde-moi des jours meilleurs! Et par le Porteur de la bonne nouvelle, le bon Conseiller, sauve-moi de tout affront!

Protège-moi, ô Protecteur, éloigne de moi toute honte, par les mérites du Maître des Purs, Moh'ammed, seigneur de Rouqia — O Allah! efface mes péchés, par les mérites de H'alima la bienheureuse!

J'ai terminé ces mètres, l'an mille et trois cents vingt-deux de l'hégire, selon la tradition, au mois de Djoumad Ettsani. O Miséricordieux, accorde-moi tes bienfaits et ton pardon.

5° *Çiah'* 1.

I

صياح

لَا فِي الْجَبَلِ وَادٌّ مَعْلُومٌ وَلَا فِي الشِّتَاءِ رِيحٌ دَافِي
لَا فِي الْعَدُوِّ قَلْبٌ مَرْحُومٌ وَلَا فِي النِّسَاءِ عَهْدٌ وَافِي

Rythme : 6 syllabes.

TRANSCRIPTION

La-fel-djbel-ouâd-m'a-loum * oulà-fech-ta-rih'-da-fi
la-fel'a-dou-qelb-mer-h'oum * oulà-fen-nsâ-'had-ouâ-fi

TRADUCTION

Çlâh'.

La montagne n'a point de fleuve célèbre — l'hiver point de vent chaud. Ne cherche pas un cœur bienveillant chez ton ennemi — ni chez les femmes un serment qu'elles tiennent !

1. Le *çlah'* est le prélude habituel d'un chant du style maghrebin comme le *chi'r* l'est d'une poésie métrique. Cependant les danseuses dans les fêtes, les chanteuses de café-concert, les buveurs dans leurs beuveries (*mekmarâ*, *mbtta*) entonnent aussi de nombreux *çlah'at*. Il se chante en solo d'une voix très haute.

II

غیره

لَا تَمَنَّ لَاتَثِيقُ وَلَوْ بَيِّ الْمَوْتَى
إِلَى يَكُونُ قَبْرُهُ جَدِيدٌ بِأَلْكَ تَمَنَّ فِيهِ
خَلِّي رَأْسَهُ بُعِيدٌ وَأَوْفَى عِنْدَ رَجْلِيهِ

Rythme : décasyllabe avec césure après le 5^e pied.

TRANSCRIPTION

La-ta-men-la-ttsiq-ou-laou-fel-mou-ta * li-koun-geb-
rou-djdid-ba-lek-tâ-men-fih
khal-li-ra'-soub-'id-ouaou-qef-'and-redj-lih

TRADUCTION

Çlâh'.

Ne te fie, ne te livre (à personne), pas même aux morts.
Ce tombeau est-il récent? garde-toi de t'y fier! Éloigne-toi
du chevet et tiens-toi du côté des pieds.

III

صياح

يَا مَنْ ذَرَا يَا عَيُونِي هَذَا الْهَوَى مَنِينَ جَاكُمُ
بَيِّ النَّهَارَ لَا تَحْرُفُونِي بَيِّ الْإِيلَ يَكْثَرُ هَوَاكُمُ

Mètre : 6 syllabes.

TRANSCRIPTION

Çlâh'.

la-men-dra-ia'-iou-ni * ha-delh-ouam-nîn-dja-koum
 Fen-hâr-lât-h'ar-qou-nî * fel-lil-ik-tser-houa-koum

TRADUCTION

Qui pourrait dire, ô mes yeux, d'où vous est venu cet amour, et comment vous ne m'embrasez pas pendant le jour, tandis que la nuit votre passion augmente?

IV

صياح على اسم المحبوب

بِالْيَمِّ مَنْ هُوَ بِحَالِي بِأَلْحَا حَالِي مُهَوَّلٌ
 مِنْهُ مَا نَيْشُ سَالِي دَائِمٌ تَغْلِي مُخْبَلٌ

Rythme : 6 syllabes.

TRANSCRIPTION

Bel-mim-men-oub-h'a-li * bel-h'a-h'a-li-mah-ouel
 Men-nou-mâ-nich-sâ-li * dâ-lm-'aq-li-mkheb-bel

TRADUCTION

Çlâh' sur les lettres composant le nom de l'ami.

Avec son *mlm*, qui donc marche son égal? mais son *h'a* témoigne que mon état (*h'ali*) est plein de troubles.

Ah! je n'ai point de consolation de son fait et mon âme est perpétuellement bouleversée. Le nom de l'ami est Moham-med).

V

غيرة

بَالْمِيمِ مَلَكْتُ فَلَبِى بِالْكَافِ كَلِمَةٌ ذَلِيلَةٌ
 النَّوْنُ لُونِى تُخْبَلُ وَالْجِيمُ جِيْبُوا الْخَلِيلَةَ

Rythme : 6 syllabes, avec césure après le 2^e pied.

TRANSCRIPTION

bel-mim-mel-ket-qel-bi * bel-kâf-kel-ma-dzli-la
 En-noun-lou-nit-kheb-bel * oul-djim-dji-boul-khli-la

TRADUCTION

Çiâh' sur le nom d'une femme aimée.

Son *mim* signifie qu'elle est maîtresse de mon cœur (*melket*). Si l'on part du *kaf*, ce n'est plus qu'un terme familier (*kenedj*, claie à faire sécher les fruits). Le *noun* constate que ma couleur (*louni* prononcé quelquefois *nouni*) a changé. Quant au *djtm*, il vous commande de me donner mon amie (*djtbou*). (Le nom est Meknoudja.)

VI

صياح

إِذَا حَبُّوكَ حَبَّهُمْ كَيْفَ يُحِبُّوكَ
 ذَرَّهُمْ فِي وَسْطِ قَلْبِكَ مَنْ الْأَحْبَابِ
 إِذَا مَلُّوكَ مَلَّهُمْ كَيْفَ يَمْلُوكَ
 وَاجْبُطْ رِجْلَكَ لَا تَجُوزَ لَهُمْ عَلَى الْبَابِ
 فَدَّامَكَ حَاضِرِينَ فِي قَلْبِكَ غِيَابِ

Mètre : 10 syllabes.

TRANSCRIPTION

I-da-h'eub-bouk-h'eub-oum-ki-faï-h'eub-bouk * Dir-
 houm-fi-ouest'-qal-bek-men-el-ah'-bab

I-da-mel-louk-mel-oum-ki-faï-mel-louk * ouah'-fed'-ridj-
 lek-lât-djou-zal-oum-'lal-bâb

Qod-da-mek-h'âd'-rin-fi-qal-bek-ghoï-îâb

TRADUCTION

Quand on t'aime, aime autant que l'on t'aime et place tes amis au milieu de ton cœur. Mais te montre-t-on de l'antipathie, montres-en autant qu'on t'en montre. Défends à ton pied de franchir le seuil (ennemi). On aura beau être en ta présence, on sera absent de ton cœur !

VII

صياح

مَشْمُومِي كُنْتُ شَامَهُ بَيْنَ الْعُشْرَانِ وَمَنِينَ اَدْبَالٍ فِي الزَّوَابِي خَلِيَّتُهُ
عَسَلٌ كَنَّاوَهُ مَا بَقِيَ غَيْرَ الْفَطْرَانِ حَقِّي كَلِيَّتُهُ وَحَقِّي غَيْرِي خَلِيَّتُهُ
أَشْ بَقِيَ فِي غَزَالِي يَوْمَ رَمِيَّتُهُ

Mètre : 10 syllabes.

TRANSCRIPTION

Mech-mou-mî-kount-châm-mou-bi-nel-'och-rân * ouam-
ni-nadz-bâl-fez-ouâ-bi-khel-lî-tou

'sel-ken-nâ-ouh-mab-qa-ghî-rel-qot'-rân * h'aq-qî-klî-
tou-ouh'aqq-ghî-rî-khal-lî-tou

A-chab-qa-figh-zâ-lî-iaou-mar-mî-tou

TRADUCTION

Mon bouquet ! J'en ai humé le parfum au milieu de mes
amis, puis, quand il a été fané, je l'ai abandonné au fumier.
De ce qu'on appelait miel, il n'est resté que du goudron !
J'en ai pris ce qui me revenait, j'ai laissé ce qui revenait
aux autres. Que pouvais-je regretter dans ma gazelle quand
je l'ai rejetée ?

VIII

صياح

فِي الْبَلِّ يُطَوِّلُ مَجْرِي * مَعَ نَاسٍ مَوْلُوعٍ بِهِمْ
 جَا الْفَرَافِ فِي الصُّبْحِ بَكْرِي * الْأَحْبَابُ فَلَّ مَجِيهِمْ
 لِأَحْبَابٍ وَلَعُوا بِغَيْرِي * مَا فَرَشَى الْخَيْرَ بِهِمْ
 حَقَّ النَّبِيِّ سَيِّدَ النَّاسِ * نَوَكَّلُ رَبِّي عَلَيْهِمْ

Mètre : 6 pieds.

TRANSCRIPTION

Fel-li-li-t'oul-hidj-ri * M'a-nâs-maou-lou'-bi-oum
 Djâl-frag-feç-çobh'-bek-ri * lah'-bâb-qal-lem-dji-oum
 lah'-bâb-ouel-'oub-ghi-ri * mâ-guerr-chel-khîr-fi-oum
 H'aq-qen-nbi-sid-en-nâs * nouek-kel-reb-bi'-li-oum

TRADUCTION

C'est dans la nuit que les heures d'isolement sont
 longues! (Être) avec ceux qui vous tiennent au cœur! Notre
 séparation se fit au matin de bonne heure! Ah! que les
 visites de mes amis (de mon amie) sont rares! Mes amis se
 sont attachés à un autre! Ils ne reconnaissent pas le bien
 que je leur ai fait. Par la vérité du Prophète, Seigneur des
 hommes, j'en appelle à Dieu de leur conduite envers moi!

1. Le singulier *فَرَشَى*, malgré le pluriel qui règne dans tout le morceau,
 négligence populaire. Je donne cette pièce d'inspiration très humble,
 parce qu'elle caractérise mieux que les autres le style et la pensée de la
 moyenne intellectuelle de Blida actuellement.

6° 'Aroubi ¹.

I

عروبي

يَا مَشْمُومَ الْحَبَقِّ وَالْخَيْلِي الْأَزْرَقِ *
 وَدَمْعِي مَقْتَرَقٌ مَا بَيْنَ السَّوَافِي
 كَيْفَ نُشُوفَ الْحَبِيبَ فَلَبِي يَتَمَزَّقُ *
 غَزَّرَلِي يَا الْخُوكَيْسَانَ عُرَافِي
 وَاللِّي جَعَلَ الْقَرَأُ مَا زَالَ يَلَافِي

Mètre : 10 syllabes.

TRANSCRIPTION

Ia-mech-mou-mel-h'beq-ouel-khi-lil-az-req * oued-ma-
 'i-mef-treq-ma-bi-nas-ouâ-qî
 Kî-fan-chou-fol-h'bîb-qal-bî-iat-mez-zeq * ghaz-zer-li-
 ial-khou-kî-sâ-na-'râ-qî
 ouel-lîdj-'a-lel-frag-ma-zâ-laï-lâ-qî

TRADUCTION

O bouquet de basilic et de giroflée bleue, mes larmes
 vont s'éparpillant parmi les ruisseaux. Quand je vois mon

1. Cf. Stumme, *Tunisische Märchen und Gedichte*, Leipzig, Hinrich, 1893.

ami mon cœur se déchire! Allons! frère, prodigue-moi les verres d'anisette : Celui qui nous a séparés saura bien encore nous réunir!

II

عروبي

مَآنِي قَرْقَارَ مَا تُخَالِطُ حَدَّ بَعَارٍ حَاطَ السَّوَارَ جَمِيعُ مَنْ عِنْدَ الْفَارِي
فِي الْيَدِ مَنَافَرٍ وَالْعَقْلُ هُوَ النَّجَارُ نَحَرَفُ غَابَةَ وَمَا نَظَهَةَ شَيْ نَارِي



Mètre : 10 syllabes avec césure au 4^e pied.

TRANSCRIPTION

Mâ-nî-qar-qâr-man-khâ-let'-ah'-deb-'âr * h'âf-d'es-
oua-rodj-mî-'an-del-qa-rî

fil-ied-men-châr-ouel-'qel-hou-an-nedj-djâr * Nah'-req-
ghâ-ba-oumân-d'ah-har-chî-na-rî

TRADUCTION

Je ne suis pas un bavard. Je ne fréquente pas les gens tarés. Je retiens toutes les sourates de la bouche du lecteur. Dans ma main j'ai une scie; mon esprit est le menuisier. Je mets le feu à la forêt et je ne laisse pas paraître mon feu.

III

عروبي

مَلَكْنِي الْهَوَى تَحْتَ لَيْمَةٍ	بِالْفَيْلَةِ دَخَلْتُ بُسْتَانَ
أَنَا وَلَيْسِي دَيْمَةٍ	رَشَنِي الزَّهْرَ طُحْتُ سَكَرَانَ
وَسَأَلْتُكَ طَائِحَ خَبِيلَا	مَشْمُومٌ عِنْدَ رَأْسِ خَدِّكَ
يَا طُولَةَ الْيَاسْمِينِ	أَوْفَيْهِ نَشُوفٌ فَدَّكَ
لَا مَثَلَكَ فِي الْمَدِينَةِ	أَحْرَامَ الْبَنَاتِ بَعْدَكَ

Rythme : 6 syllabes.

TRANSCRIPTION

fel-gäi-la-dkhelt-bos-tan * mlek-nil-houa-tah't-li-ma
 rechch-niz-zahr-t'oh't-sek-rân * a-nâ-ououl-fi-di-ma
 mech-moum-'and-râs-khed-dek * ousal-fek-t'äi-h'ekh-
 bi-la
 Aou-ouq-fi-nchouf-qed-dek * ia-t'oul-tel-ias-mi-na
 h'a-ram-el-bnât-ba'-dek * lâ-mets-lek-fel-mdi-na

TRADUCTION

A la méridienne, je suis entré dans le jardin et l'amour m'a dompté sous un citronnier. Il m'a aspergé d'eau de fleurs d'oranger et je suis tombé ivre. Ma maîtresse et moi (sommes unis) à tout jamais ! Tu as un bouquet à la tête de ta joue (pommettes). Tes mèches retombent ébouriffées. Ah ! dresse-toi que j'admire ta taille : tu as la longueur élancée du jasmin. Après toi, les filles seront pour moi chose frappée d'interdiction. Car il n'y a rien de comparable à toi dans la ville !

IV

عروبي

يَا فُلُبِّي دَاشِ بِكَ * تَهْوَى مِنْ يَجْبِيكَ
 دَائِمَ تَائِدَ عَلَيْكَ * طَوَّلَ بَعْدَ ابْكَ
 أَنَا خُفَّتِ الْغُرَامُ * يَا فُلُبِّي يَعْزِيكَ
 وَالْهَجْرَ مَعَ الصَّدُودِ * هُمَا السَّبَّةُ بِكَ
 لَا تَأْمَنْ ذَا الزَّمَانِ * شَيْ لَا يُطْرَابُكَ

Rythme : 5 syllabes, ou plutôt 10 syllabes avec césure
 au cinquième pied.

TRANSCRIPTION

la-qal-bî-ouâch-bik * tah-oua-men-idj-flk
 da-iem-taï-h'a-lik * t'ou-ouel-b'a-dzâ-bek
 A-nâ-khef-tel-ghrâm * ia-qel-bî-if-nik
 oul-hidj-rem-'aç-doud * hou-mâs-seb-ba-bik
 là-tâ-men-daz-zmân * chi-lâ-iot'-rà-bek

TRADUCTION

Mon cœur, qu'as-tu donc à aimer celle qui te persécute!
 Elle garde toujours sa morgue avec toi et se plait à prolonger ton supplice! Je crains bien que la passion, mon cœur, ne te mette à mal! C'est en se tenant à l'écart et en te tournant le dos qu'elle causera ta perte. Ne te fie donc pas dans cette vie à ce qui ne fait pas ton bonheur!

1. Pour يُطْرَابُكَ, cf. dans le صياح النوار الغي : يعجبني بي النوار الغي, les deux formes تفصاه — تغطاه.

V

عروبي

يَا وَلَدَ يَا غُصْنَ الْيَاسِ يَا لِي خُدُوكَ وَرَدَ مِنْدِي
عَيْنِيكَ لَا بُسَانَتْ فِي الْكَاسِ أَنَا نُعْشَقُ وَالْغَيْرُ يَدِي

Rythme : 6 et 8 syllabes.

TRANSCRIPTION

Iaou-led-ïa-ghoç-nel-ias * ïal-likh-dou-dek-ouer-dem-
ned-dî

'āi-nik-lab-sant-fel-kās * ā-nā-n'o-cheq-oul-ghîr-ied-dî

TRADUCTION

Enfant, rameau de lilas de Perse, dont les joues sont une
rose humide de rosée : tes yeux ont la couleur de l'absinthe
dans le verre. Et je t'aime, et un autre t'amène!

VI

عروبي

يَا الْوَاقِعَةَ فِي الرِّيَاضِ وَالْقُرْفَافِ حَذَاكَ
يَا فَدَّ عُودَ الْفَمَارِي بَيْنَ زَوْجِ امْسَاكَ
فِي النَّهَارِ نَتَوَحَّشُكَ وَفِي اللَّيْلِ نَتَرَجَّاكَ¹
فَلَبَّ حَاصِلَ عِنْدَكَ وَقَمَّ اسْتَحَا يَبْدَاكَ

1. Pour la prononciation de ces verbes à la 5^e forme, cf. Marçais, *Dialecte arabe de Tlemcen*, p. 78. On prononce à Blida aussi *net-ouh'-h'ach*,

Mètre : Décasyllabes, avec césure au 5^e pied (sauf au 2^e vers).

TRANSCRIPTION

Ial-ouâq-fa-fir-îâd'-ouel-guer-guâ-fah'-dzak
 Iâ-qed-'ou-delq-mâ-ri-bin-zou-djem-sâk
 Fen-hâr-net-ouah'-chek-oufil-lil-net-redj-djak
 Qelb-h'â-çel-'an-dek oufem-mest-h'a-ieb-dak

TRADUCTION

O vous qui vous dressez dans le jardin intérieur ayant à vos côtés le métier à broder, taille de bois d'aloës entre deux blocs de musc : pendant le jour j'aspire à vous voir et pendant la nuit je vous espère. (Je suis) un cœur pris en vous et une bouche qui n'ose vous parler la première.

VII

Combinaison de l'*'aroubi* et du *çiah'*.

شغل عروبي^١

[أ] طَالَ هَذَا الْيَلَّ لَأَبَا يُلُوحُ بَجْرَةٍ *

صَافٍ صَبْرِي وَتَيْوْنِي نَوْمَهَا مُشَرَّدٌ

mais avec le pronom affixe *net-ouh'h'-chek* (comme au pluriel *net-ouh'h'-chou*). Cependant j'ai donné un *chedda* à تَمْرَجَان; il me semble en effet que dans ces verbes hamzés par la 3^e radicale, on entend la forme classique qui facilite la prononciation de l'*alif*. (Cf. Marçais, *op. laud.*, p. 79 : Verbes défectueux.)

1. Cette aubade, combinaison de l'*'aroubi* et du *çlah'*, est chantée encore, quoique elle ne soit plus comprise. J'ai tenu à sauver de l'oubli qui l'attend demain, cette pièce, où l'on sent, avec l'inspiration et une délicatesse de sentiments assez rare de nos jours, une maîtrise remarquable de style.

2. Dans le 1^{er} hémistiche du premier vers; peut-être faut-il suppléer une exclamation comme *سَ* au commencement.

الْغِيَامَ انْتَسَى وَنَجُومَ السَّمَاءِ اعْتَجَرُوا *
 بَعْدَ مَا كَانُوا فِي الْيَافُوتِ فِي الزَّمَرِّ
 وَالنِّسِيمِ يَشْتَكِي كَمَا الْعَشِيفُ بِهَجْرَةٍ *
 وَالرِّيَاضُ يَتَبَسَّمُ وَأَمَّ الْحَسَنُ تَغَرَّدَ

صياح

فَوْمٌ تَشُوقُ النَّسِيمَ هَبَّ عَلَى الْأَزْهَارِ *
 فَبَلَّ مِنْهَا الْخُدُودَ وَالتُّغُورَ وَالْمَبَاسِمَ
 فَاَمَّ النَّسْرِي لَأَكُنَ الْخَيْلِي سَاهِرٌ *
 وَقَفَّحَ الْيَاسْمِينَ كِي تَغْرِ الْبَاسِمَ
 صَابِرٌ جَنَحَ الظَّلَامَ فِي كَيْسَانَ النَّهَارِ *
 وَأَقْلَبَ وَقَتَ الْهُمُومِ بِالرَّاحِ الْمُرْسَمِ
 وَعَسَى سَعْدُكَ يَهْبُ هَيْبَاتِ النَّاسِ

بيت

وَعَسَى بِشِيرِ الصُّبْحِ يَبْشُرُكَ بِشَمْسِكَ *
 يَشْرَفُ نَهَارُكَ يَضُوءُ الْحَبِيبِ الْأَزْهَرِ
 يَنْجَمُ شَمْلُكَ يَكْمُلُ بِالْحَبِيبِ انْسِكَ *
 يَنْتَشِدُ شَعْرُكَ بِالْأَوْتَارِ وَالْمَزَامِرِ
 أَتَرَكَ جُودَ عَنَابَرٍ وَأَتَرَكَ أَمْسَاكَكَ *
 يَفْتَرِشُ رَوْضَكَ لِلْقُدُومِ بِالْوَرْدِ وَالزَّهْرِ

مطلع

يَبْهَرُكَ بِمَنْظَرٍ ثَمَنًا نَجُومُ نَجْرَةٍ *
وَالشَّعْرَ بِهَا اخْذُ الْأَزْهَرِ الْمَوْرَدِ
وَلَوَامِحَ هَارُوثٍ لَوَامِلَهَا بِسِحْرَةٍ *
جَاءَتْ تَشْهَرُ بِالسَّحْرِ وَشَبْرَهَا مُجَرَّدَ
وَالرِّيَاضِ يَتَبَسَّمُ وَأَمَّ الْحَسَنُ تُغَرَّدُ

صياح

أَشْعِي فِي الْحُسُودِ سَوَدَاتِ الْقَلْبِ بِسَهَامٍ *
عَنْ فَوْسِ الْأَبْنُسِ مَنْ ذَاكَ الْحَاجِبِ
مَا تَتْرُكُ مَنْ سَلَا وَلَا رَحِيَةً مَنْ هَامَ *
تُبَاخِرِيهِ ارْتَضَى كَيْسٌ مَنْ حَاجِبِ
فَرَبَّتِ الْمُلُوكُ مَفْتَلَهَا بِسَهَامٍ *
أَرِخِ النُّعْمَانَ تَعْتَصِدُ سَبْكَتَهُ وَاجِبِ
فِي الصَّوْلَةِ وَالْجَمَلِ وَالصَّوْنِ الْوَاجِبِ

بيت

هَازِذَا بِالصَّوْنِ يَكُونُ الْجَمَالَ مَحْرُوسٍ *
مَا تَكُونُ الرَّوْضَةَ مَرْتَعًا الْبَهَائِمِ
الْعَيُونِ بِالرَّنَجَسِ وَالْخَدَّيْهِ مَفْرُوسٍ *
الْوَرْدَ وَالْبَنْفَسَنَجَ وَالْحَيَّيْ كَمَايَمِ

وَالْمَبَسَمُ شَهْدَةٌ وَهُوَ نَحْلٌ مَغْرَسٌ *
وَالْفَوَامُ عَلَى غَصْنِهِ غَنَاتُ الْحَمَائِمِ

مطلع

الْقَمَرُ فِي وَجْهِهِ مَنْ تَبَعَهُ يَغْرَةُ *
كَالْغُصْنِ يَتَمَائِسُ فِي ثُوبٍ بَلَا زَرْدٍ
يَا عَلَى لَوْ لَمَحَّتْ عَيْنِي نُرُوفُ ثَغْرَةٍ *
حِينَ يَتَبَسَّمُ فِي وَقْتِ السَّلَامِ وَالرَّدِّ
وَالرِّيَاضِ يَتَبَسَّمُ وَأَمَّ الْحَسَنُ تَغَرَّدَ

Mètre : décasyllabe.

TRANSCRIPTION

(Ah)-t'âl-ha-dzel-lîl-lâ-bâi-louh'-fedj-rou
d'aq-çab-ri-ou'-ïou-nî-noum-ham-cher-red
el-ghîâ-ment-sedj-ouen-djou-mes-mâ'-tadj-rou
ba'd-mâ-kâ-nou-kil-iâ-qout-fez-mer-red
ouen-sîm-iecht-kî-ki-mel-'chî-qeb-hodj-rou
ouer-ïad'-iet-bes-sem-ouem-mel-h'san-tgher-red

Çiah'

Qou-met-chou-fen-sîm-hab-ba'-lel-az-hâr
qeb-bel-men-halkh-doud-outs-ghour-ouem-bâ-sem
Qâ-men-nes-rî-lak-nel-khî-li-sâ-her
ouaf-ta-h'el-ïas-mîn-kî-tsigh-rel-bâ-sem
Çâ-ber-djoun-h'ed'-lâm-fi-kî-sâ-nen-hâr
oueq-leb-oueq-tel-hmoum-ber-ra-h'em-ras-sem
oua'-sa-sa'-dek-iheub-hî-ba-ten-nâ-sem

Blt

ou'-sab-chir-eç-çoub-h'i-bechr-keb-chem-sek
 iech-re-qen-hâ-rek-ied'-oual-djbîn-laz-her
 ien-djma'-chem-lek-iek-mel-bel-h'bi-bân-sek
 ient-ched-chi'-rek-bel-aou-târ-ouel-mzâ-mer
 et-rok-djou-d'a-nâ-ber-ouetr-kem-sâ-kek
 ief-trech-raou-d'ek-lel-qdoum-bel-ouerd-ouez-her

Mt'la'

ieb-bahr-keb-men-d'er-tmen-nan-djoum-nedj-rou
 ouech-chef-reb-hâl-khed-laz-ha-rel-mouer-red
 ouel-ouâ-mah'-hâ-routs-laou-çâl-hab-sih'-rou
 djât-tech-har-bes-sih'r-ouech-fer-ham-djer-red
 ouer-iâd'-iet-bes-sem-oum-mel-h'san-tgher-red

Çiah'

Ech-fi-fil-h'soud-saou-dâ-tel-qelb-bes-hâm
 'an-qou-sel-eb-nous-men-dza-kel-h'a-djeb
 mâ-tet-rok-men-slâ-oulâ-rah'-ma-men-ham
 Tfâ-khour-bi-her-td'a-kaï-ies-men-h'a-djeb
 qer-ra-be-tel-mlouk-meq-tel-ha-bes-hâm
 ar-khen-no'-mân-ta'-td'ed-saf-kat-ouâ-djeb
 feç-çou-lat-ouel-djmâl-ouec-çou-nel-ouâ-djeb

Blt

hâk-dzâ-beç-çou-ni-kou-nel-djmâl-mah'-rous
 mat-kou-ner-raou-d'a-mer-tâ-'al-bhâ-iem
 el-'ioun-ber-ren-djes-oul-khed-fih-magh-rous
 El-ouerd-ouel-bnef-sendj-ouel-h'ai-iek-maï-em
 ouel-meb-sem-chah-dou-ouhou-an-h'al-magh-res
 ouel-qouam-'la-ghoç-nou-ghen-na-tel-h'ma-iem

Mt'la'

el-qmer-fi-oudj-houh-men-teb-b'ou-igher-rouh
 kel-ghoçn-iet-mâ-ies-fi-tsou-beb-lâz-red

ia-'la-laou-lem-h'at-'ai-nin-rouq-tsigh-rou
 h'in-iet-bes-sem-fi-oueq-tes-lâm-ouer-red
 ouer-ïad'-ïet-bes-sem-oum-mel-h'sân-tger-red

TRADUCTION

Combinaison de l'« 'aroubi » et du « çiah' ».

La nuit se prolonge, se refusant à décocher l'aurore. Mon âme est dans l'angoisse et de mes yeux le sommeil fuit effarouché. Un voile de brume s'est tissé et l'on voit les étoiles du ciel s'en envelopper après avoir brillé comme des rubis sur une émeraude. La brise se plaint comme un amoureux qui gémit sur son abandon, pendant que le jardin sourit et que le rossignol module ses trilles.

Çiah' (solo).

Vois la brise qui souffle sur les fleurs, baisant leurs joues, leurs dents, leurs (lèvres) rieuses. L'égantine se lève, tandis que la giroflée a veillé; le jasmin s'ouvre comme une bouche qui rit. Supporte les heures de la nuit ténébreuse au milieu des verres (pleins) d'un jour éclatant et transforme les moments de chagrins à l'aide de la joie cachetée (le vin). Et peut-être que ta bonne chance se lèvera comme se lèvent les souffles d'un vent léger.

COUPLET

Peut-être que le messager du matin viendra t'annoncer ton soleil; (celle qui est pour toi) le jour apparaîtra et tu verras luire son front éclatant. Vous voilà ensemble! A tes compagnons est venu se joindre l'amie! Et l'on chante tes vers sur les guitares et les hautbois. Ah! répandez les nobles parfums des ambres et lâchez les muscs! Que ton jardin se jonche pour sa venue de roses et de fleurs d'oranger!

REFRAIN

Elle t'éblouit d'un regard dont l'éclat est envié des étoiles filantes ; de ses cils, qui sont la beauté de son visage fleuri de rose. Ah ! les regards de Harouts ! s'il luttait avec elle en usant de ses sortilèges, les regards de la belle illustreraient son art d'ensorceleuse. Car ses cils sont des épées nues ! Et le jardin sourit et le rossignol module ses trilles !

Clah' (solo).

Pour guérir dans tes envieux le fiel de leur cœur, lance-leur une flèche de l'arc débène de ces sourcils. Ah ! elle ne laisse pas un cœur en repos, pas plus qu'elle n'a de pitié pour qui l'aime ! Ce sont les gloires dont se piquent celles dont les yeux sont trop aimables ! Elle suit de près les rois pour les carnages que font ses flèches. Trêve de sang ! La tyrannie doit s'appuyer sur la force, sur la sagesse, sur la vigilance nécessaire.

COUPLET

Hé ! c'est grâce à cette vigilance (pudique) que la sagesse se trouve bien gardée, que le parterre ne devient pas un pâturage pour le bétail. Yeux de narcisse ! Joues où sont semés la rose, la violette et le *haii kmaïem* (fleur écarlate). Bouche, qui est son rayon de miel, comme elle est l'abeille de mars ! Taille, sur laquelle viendrait comme sur un rameau roucouler la tourterelle !

REFRAIN

La lune est sur son visage ! Qui la suit en perd la raison. Ainsi qu'un rameau elle ondule souple dans ses vêtements sans corset. Ah ! si mon œil la voyait et que je pusse admirer ses dents blanches quand elle me sourit à l'échange du salut, pendant que le jardin sourit et que le rossignol module ses trilles.

7° Qadria, Zendali, etc.

I

فادرية

مَرَحَبًا أَهْلًا بَدَا النَّاسُ
 مَتَوَاعِدِينَ بِالتَّلَافِي * يَا رُوحَ رُوحِي تَلَافِي ءَاهُ
 وَمَأَدَّ بَيْنَ وَرِيَّاسُ
 وَالْعُشْفُ وَالْوَعْدُ بَافِي * يَا رُوحَ رُوحِي بَافِي ءَاهُ
 يَا نَاسُ فُولُوا لِبَطْطُومُ
 عَيْنِينَ جَدِي الْبَيَافِي * يَا رُوحَ رُوحِي بَيَافِي ءَاهُ
 الْحُبُّ لَا فِيمَ تَذْرِيفُ
 يَفْضَحُ مَا كَانَ خَافِي * يَا رُوحَ رُوحِي خَافِي ءَاهُ
 النَّاسُ تَصْبَحُ تَصَلِّي
 وَتَبْكَرُ لِلزِّيَارَةِ * يَا رُوحَ رُوحِي زِيَارَةِ ءَاهُ
 وَأَنَا حَبِيبِي فَالِ لِّي
 تَشْرُبُ خَمْرَ النَّصَارَى * يَا رُوحَ رُوحِي نَصَارَى ءَاهُ
 يَا بَدْرُ رُوحُ تَفُولُ لِلْبَدْرِ

يَا بَدْرُ قَوْلُ لَهْ يَجِينَا * يَا رُوحُ رُوحِي يَجِينَا ٥
 مَزْيُودُ فِي لَيْلَةِ الْفَدْرِ
 مَا صَعَبَ فِرَافُهُ عَلَيْنَا * يَا رُوحُ رُوحِي عَلَيْنَا ٥
 صَبَاحَكَ بِالْخَيْرِ مَبْرُوكُ
 وَمَسَاكَ بِالْفَرَحِ دِيمَا * يَا رُوحُ رُوحِي دِيمَا ٥
 مَنْ خَالَطَكَ صَارَ مَمْلُوكُ
 مَرَعُونَ فِي الْحُبِّ دِيمَا * يَا رُوحُ رُوحِي دِيمَا ٥

TRANSCRIPTION

Merh'-ban-ah-lon-bden-nâs * Mat-ouâ'-dîn-bet-lâ-qi *
 Yâ-rouh'-rou-h'i-tlâ-qi * âh
 Oum-âd-bî-naou-rî-yas * ouel-'ochq-ouel-oua'd-bâ-qi *
 Yâ-rouh'-rou-h'i-bâ-qi * âh
 Yâ-nâs-qou-lou-lfat'-t'oum * 'i-nî-nedj-dil-fla-fi * Yâ-
 rouh'-rou-h'i-flâ-fi * âh
 El-h'obb-lâ-fih-ted-riq * ief-d'ah'-mâ-kân-khâ-fi * Yâ-
 rouh'-rou-h'i-khâ-fi * âh
 En-nâs-teçb-h'et-çel-li * out-bek-ker-lez-ïa-ra * Yâ-
 rouh'-rou-h'i-ziâ-ra * âh
 Oua-nah'-bî-bi-gal-li * tach-rob-khem-ren-nçâ-ra * Yâ-
 rouh'-rou-h'i-nçâ-ra * âh
 Yâ-bedr-rouh'-tgoul-lel-bedr * Yâ-bedr-goul-louï-dji-na *
 ia-rouh'-rou-h'i-dji-na * âh
 Mez-ioud-fi-lil-tel-qadr * Mâç'-bef-râ-qou'-li-nâ * Yâ-
 rouh'-rou-h'i-'li-na * âh
 Çbâ-h'ak-bel-khîr-mab-rouk * ouem-sâk-bel-farh'-di-
 mâ * Yâ-rouh'-rou-h'i-di-ma * âh
 Men-khal-t'ek-çâr-mam-louk * mar-houn-fil-h'obb-di-
 ma * Yâ-rouh'-rou-h'i-di-ma * âh !

TRADUCTION

Qâdria

Je souhaite la bienvenue à telle personne (qui n'est pas venue) et qui avait promis une entrevue ; O âme de mon âme, une entrevue ! ah !

Personne de bonne éducation et de rang distingué, chez qui l'amour et les promesses sont constants, O âme de mon âme, constants ! ah !

O vous, allez dire à Fat'toum, dont les yeux sont ceux du chevreau des déserts, O âme de mon âme, déserts ! ah !

Que l'amour ne sait pas se cacher et qu'on va voir éclater ce qui était secret. O âme de mon âme, secret ! ah !

Tout le monde va de bon matin prier et se hâte vers de pieuses visites. O âme de mon âme, visite ! ah !

Et moi, mon ami m'a dit : Tu bois le vin des chrétiens. O âme de mon âme, des chrétiens ! ah !

O lune, va dire à la lune, ô lune, dis-lui de venir à nous. O âme de mon âme, à nous ! ah !

Elle est née dans la nuit d'*el qadr*. Ah ! que la séparation est pénible pour moi ! O âme de mon âme, pour moi ! ah !

Que ton matin soit avec le bien et béni et que ton soir soit avec la joie toujours. O âme de mon âme, toujours ! ah !

Qui te fréquente devient ton esclave et se livre lui-même en gage d'amour à toujours. O âme de mon âme, à toujours ! ah !

II

زندالی

مَغْرُورٌ مِّنْ يَّهْوَاكُم	بَافِي تَتَّبَعُ بِي رِضَاكُم
لَوْ جَدُّتُوا بِمَلْفَاكُم	فَلَبَّ الْعَشِيقُ حَزِينٌ

لَا بَاشَ يَصْبِرُ فَلْيَبِ
أَعْلَى كَحِيلِ الْعَيْنَيْنِ
يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ
كَبِّي الْبُكَاءَ بِالْحَيْنِ

بيت

مَاوَيْتُكُمْ بِالْمَحْنَا
بِكُمْ رَأَيْتُ نَسْتَنَا
وَاللَّهِ مَا نَتُّهُنَّا
حَتَّى نَرَاكُمْ بِالْعَيْنِ
يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ
كَبِّي الْبُكَاءَ بِالْحَيْنِ

بيت

لَوْ كَانَ بِكُمْ رَفِئًا
مَا نَحْتَرَفُ هَذَا الْحَرْفَا
جُودُوا عَنِّي بِمَلْفَا
فَلَبَّ الْعَشِيقَ حَزِينِ
يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ
كَبِّي الْبُكَاءَ بِالْحَيْنِ

بيت

يَا بَنَتْ حُبَّكَ مَاكِئِ
بَيْنَ ضُلُوعِي سَاكِئِ
الصَّبْرُ يَنْبَغُ لَأَكِينِ
فَلَبَّ الْعَشِيقَ حَنِينِ
يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ
كَبِّي الْبُكَاءَ بِالْحَيْنِ

بيت

يَا بَنَتْ يَا فَلَّاحَا
فُومِي ثُبْرِشِي الْمَطْرَاحَا
عَاشِقُكَ يَا حُذِّ رَاحَا
فَلَبَّ الْعَشِيقَ مَكِينِ
يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ يَا عَيْنُ
وَيْنَ دَارِ الْحَبِيبَةِ وِينِ

بيت

فُومِي تَبْرِشِي زَرْبِيَّةَ	يَا بَنِيَّتْ يَا مَصْرِيَّةَ
أَمْتَلِكْ عَقْلِي بِالْحَيْنِ	أَلْحَبْ هُوَ بَلِيَّةَ
وَيْن دَار الْحَرِيْبَةِ وَيْنِ	يَا عَيْنْ يَا عَيْنْ

انتي

Mètre : Vers de 6 syllabes, sauf le second hémistiché du 1^{er} vers de chaque couplet qui est de 7 syllabes.

TRANSCRIPTION

Zendâlt

Magh-rour-men-iah-ouâ-koum * bâ-qin-teb-ba'-fir-d'a-koum

laou-djoud-toub-mel-qâ-koum * qal-bel-'a-chî-gh'a-zîn

lâ-bâch-iaç-ber-qal-bi * 'a-lak-h'î-lel-'aï-nîn

iâ-'în-iâ-'în-iâ-'în * kef-fil-bou-kâ-fel-h'în

Bit

hâ-ouit-koum-bel-mah'-na * fi-koum-râ-ni-nes-ten-na

oual-lah-ma-net-han-nâ * h'at-tâ-nrâ-koum-bel-'în

iâ-'în-iâ-'în-iâ-'în * kef-fil-bou-kâ-fel-h'în

Bit

Lou-kân-fi-koum-raf-qa * ma-nah'-treq-ha-del-h'or-qa

djou-dou-'an-nî-bmel-qâ. qal-bel-'a-chî-gh'a-zîn * ia-'în,
etc.

Bit

iâ-bent-h'ab-bek-mâ-kin * bi-ned'-lou-'î-ia-sâ-kin

eç-çebr-ien-fa'-lâ-kin * qal-bel-'a-chî-gh'a-nîn

ia-'în, etc.

Bit

ia-bent-ia-fel-lah'-h'a * gou-mi-tfer-chil-met'-ra-h'a
 'ach-qek-ia-khoudz-râ-h'a * qal-bel-'a-chl-qem-kin
 ia-'in, etc.

Bit

iâ-bent-iâ-meç-ri-ïa * gou-mi-tfer-chl-zer-bi-ïa
 el-h'obb-hou-ab-li-ïa * am-tlek-'aq-li-fel-h'in
 ia-'in, etc.

TRADUCTION

Zendâll

Il vit dans l'illusion, celui qui vous aime, s'entêtant à vous suivre dans vos caprices, espérant toujours qu'un moment de générosité vous amènera à lui. Ah! le cœur de l'amoureux est en deuil! Rien qui donne à mon cœur quelque espoir sur la belle aux yeux noirs! Mon œil, mon œil, mon œil, cesse tes pleurs à l'instant!

Je vous ai aimé dans l'épreuve, dans les tristesses de l'attente, et, par Allah, je ne puis avoir de répit que lorsque je vous verrai de mes yeux. Mon œil, mon œil, mon œil, cesse tes pleurs à l'instant!

Si vous me témoigniez quelque bonté, je ne brûlerais pas d'un tel feu. Faites-moi la grâce d'une entrevue : car le cœur de l'amoureux est en deuil! Mon œil, mon œil, mon œil, cesse tes pleurs à l'instant!

Jeune fille, ton amour s'est enraciné entre mes côtes et il y reste. La patience sert, cependant le cœur de l'amoureux est si tendre! Mon œil, mon œil, mon œil, cesse tes pleurs à l'instant!

Jeune fille, jeune campagnarde, lève-toi pour étendre le petit matelas, que ton amoureux prenne quelque soulas : le cœur de l'amoureux est constant! Mon œil, mon œil, mon œil, où est la maison de l'amie!

Jeune fille, jeune égyptienne, lève-toi pour étendre le

tapis. L'amour et la passion sont des calamités : Voilà mon âme subjuguée à l'instant ! Mon œil, mon œil, mon œil, où est la maison de l'amie !

III

خصام احمد ابن التريكي

مع عينه

مثال

يَا عَيْنِي عَيْبَ عَلَيْكَ * فَصْرِي فِي جَرِيكَ
 شَايْنٌ عَنْهُ نَنْهَيْكَ * لَأَشْ مَا تَتْرَكُهُ
 هَذَا الْهُولُ يُجْجِي لِيكَ * تَرْتَهَائِي فِي الْهَلَايِكَ
 نَحْمَمُ فِيمَا يَا تِيكَ * السَّعْبُ تَدْرُكُهُ
 مَا نَشَقُّ شَقًّا عَلَيْكَ * وَلَا نَحَاوُلُ عَلَيْكَ
 نَبْكِي حَتَّى نَعْمِيكَ * وَبَعْرُكَ نَهْلُكُهُ

جوابا

فَالَتْ لِي عَيْنِي اسْمَعْ * نَحْدُثُكَ بِالطَّبَعِ
 حَدَّ يَبَانَ مُشْعَشَعْ * جَبِينُ فَوْفِهِ رَفِيعْ
 دَمَّ عَلَى الشَّلَجِ انْدَفَعْ * عَبْدُ فَوْفِهِ رُكْعْ
 خَلِيِّي نَتَمَتَّعْ * فِي الْجَمَالِ الْبَدِيعْ

Rythme : 6 syllabes dans le premier hémistiché, 4 dans le second.

TRANSCRIPTION

Ya-'aï-ni-'aï-ba'-lik * qoç-ri-fidj-rik
 Cha-ïen-'an-nou-nen-hik * lâch-mat-ter-qou
 Ha-del-hou-li-dji-lik * tert-mâi-felh-lik
 Nkhem-mem-fi-ma-ïâ-tik * t'a-bet-der-qou
 Ma-nech-feq-chef-q'a-lik * oulân-hou-l'a-lik
 Neb-qî-h'at-ta-n'a-mik * oubeçr-qen-hal-kou

Djouâb

Qâ-let-li-'aï-nis-ma' * nh'ad-tsek-bet'-ba'
 Khed-di-bâ-nem-cha'-cha' * djbin-fou-qour-fi'
 Dem-m'a-lets-tsel-djen-dfa' * 'abd-fou-qour-ka'
 Khal-li-ni-net-met-ta' * fel-djmâ-lel-bdi'

TRADUCTION

*La querelle de l'œil et de la raison, par Ah'med
 ben Ettriky (genre mtsâl).*

Mon œil, tu as tort! Arrête-toi dans cette voie! Ce n'est qu'un méchant! Et je te mets en garde contre lui. Pourquoi donc ne pas le quitter? Vois la tourmente qui va fondre sur toi! Tu te précipites à ta perte! Quand je pense à tout ce qu'il te faudra subir pour l'atteindre! (Je t'en avertis) je ne t'épargnerai pas, et je n'essayerai plus de t'amener à résipiscence! Je pleurerai tant et si bien que je t'aveuglerai et que je t'en ferai perdre la vue!

RÉPONSE

Mon œil m'a dit : « Écoute! Je vais te parler raison. (Songe) à cette joue qui brille resplendissante, et au front qui la surmonte, élevé : c'est du sang répandu sur la neige et par dessus un nègre qui se prosterne! Ah! laisse-moi jouir à mon aise de sa beauté merveilleuse!

8° Ha'ouzi.

I

حوزي

من كلام الشيخ بن درمش رحمه الله امين

عَفْلِي بِهِوَكَ مَضَى لِي * وَضَحَى فَلْبِي مَبْتُونٌ مِّنْ هَوَاكَ ابْتِلَا
مَنَّكَ يَا زَهُوَ انْجَالِي * صَادَقَ فَلْبِي لِيَعَاتِ دَمْعِي سَائِلَا
دَاوِي يَا عَذْرَا حَالِي.

بيت

نِيرَانَ الْحُبِّ رَفَاتٌ * دَاخَلَ حُشَايَا فَوَاتٌ
هَاجَتْ بِيَّ اللَّيْعَاتُ * زَيْدَتْ مُحَنِّي
يَا بَاهِيَةَ الصِّبَا * مَنَّكَ رُوحِي فَنَاتٌ
يَا سُلْطَانَةَ الْأَبْنَاتِ * تَرْتَضَايَ فِتْلَاتِي
بَاغِي نَنْظُرَ شَامَاتٍ * رَانِي هُنْتَ الْحَيَاتُ
مَنَّكَ مَا صَبَتْ نَجَاتٌ * يَا ضِيَا مُفْلِتِي

مطلع

مَاذَا بِهِوَكَ جَرَى لِي * رُوحِي عَنْ عَبْدِكَ رَأَى نَارَهُ شَاعِلَا
وَأَنْتِي فُلْبَكَ سَالِي * مَا لَكَ شَقْفَةً عَنِّي يَا غُرَالَ الْبَلَا
دَاوِي يَا عَذْرَا حَالِي

بيت

سَأَلْتُكَ بِأَلِي خَلْفُكَ * مَنْ بِأَلَيْهَا صَوْرُكَ
لَا تُفْصِرْ رُيِّي وَعَدُّكَ * زَادَ عَلَيَّ هَلَاكَ
جَارَ عَلَيَّ صَدِّكَ * بِي لِيَالِي الْحَالُكَ
قَلْبِي حَاصِلٌ عِنْدَكَ * رَأَهُ تَابِعَ رُضَاكَ
لَا بُدَّ نَرْجَا وَصَلِكَ * عَقْلِي صَارَ مَمْتَلِكُكَ
مَقْنُونٌ رَأَاهُ بِحُسْنِكَ * لَيْسَ يُوجَدُ إِلَّا نَفْكَكَ

مطلع

غَيْرُكَ مَا يُخْطَرُ بِأَلِي * يَكْفَا مِنْ دَا الْهِجْرَانِ زُورْنِي عَاجِلًا
جُودٌ وَانْعَمَ بَوَّ صَالِي * يَزْهَى قَلْبِي بَلْفَاكُ وَالرُّفَيْبُ يَنْجَلَا
دَاوِي يَا عَذْرَا حَالِي

بيت

نَطَفْتُ فَالَتْ بِجَوَابٍ * لَيْسَ يَا هَذَا النَّصَابُ
قَلْبِي عَنْكَ يَرْطَابُ * وَصَلِي مَا تُفْصِرُ بِهِ
خَرَجْتُ تُخْبِقُ بَثْيَابُ * طَارَ عَلَيْهَا الْحُجَابُ
سَخَّرْتَنِي يَا الْأَحْبَابُ * بِأَلْجِفَا تَطْلُبُهُ
أَفْنَى دَا الْقَلْبُ وَدَابُ * قَلْبِي التَّزَمَ لِلْعَذَابِ
بَهُوَ كَلِّمِلَهُ الْأَعْدَابُ * دُمُوعِي يَسْتَسْكِبُوا

مطلع

خَلَقَنِي حُبَّ غَزَالِي * هَائِمَ مَهْمُومٍ غَرِيفٍ فِي بَحُورِ الْبَلَا
رَانِي نَشْبَةَ لُخْيَالِي * نُحِيلَ الْجَسْمَ عَدِيمَ وَالْأَحْشَا مَبْتَلَا
دَاوِي يَا عَذْرَا حَالِي

بيت

أَنْحِيلَ الْجَسْمَ ضَرِيرَ * رَاهُ عَفْلِي يُطِيرُ
بَهْوَاهَا صُرْتُ حَفِيرَ * حَالِي مَا نَنْظُرُهُ
مَا لَكَ فِي الْحُسْنِ نُظِيرَ * بُقْتُ بَدْرِ الْمُنِيرِ
زَيْنَكَ فِي النَّاسِ شَهِيرَ * حَتَّى حَدَّ مَا يُنْكِرُهُ
مَنْ بِهَامَا الشَّمْسُ تَغِيرَ * هَيْفَةَ تَسْبِي الْبَقِيرِ
وَالْعَابِدُ كَيْشَ يَدِيرَ * بِالسَّبْهَا تَفْهَرُهُ

مطلع

زَانِكَ مَوْلَانَا الْعَالِي * أَعْلَى جَمْعِ الرِّيَامِ بِالسَّرَارَةِ تَنْجَلَا
مَنْ شَعْرَكَ حُسْنُ عَوَالِي * وَ الشَّيْوُثُ جَنَاحَ غُرَابٍ وَالْعَيُونُ ذَابِلَا
دَاوِي يَا عَذْرَا حَالِي

بيت

الْجَبِينِ كَمَا الْوَضَّاحَ * وَالْعَيُونِ كَمَا الرَّمَاحَ
الْخُدُودَ كَمَا الْمَضْبَاحَ * بَاهِي وَجْهَ الْمَلِيحَ
الْزَيْفَ مِثْلَ الرَّاحِ * سَكَّرَ وَ مَسَكَّ بَاحَ

ذَوَا الْبَلِي بِهَ خِرَاح * مَن دَافَهَ يَسْتَرِيح
 هِبَقَه تَسْبِي الْأَرَوَاح * بَجِيدَ وَ عَفُودَ مَلَّاح
 وَ النُّهُودَ كَمَا التَّبَّاح * سَافَى خُلُخَالَه يَصِيح

مطلع

أَقْبَا وَصَبِي بِي غَزَالِي * مَا مَثْلَكَ بِي الْعَذْرَاتِ هِبَقَه مَرْعَبَلَا
 بَن دَرْمَشْ قَالَ أَصَغَى لِي * نُظْمِي مَن فَوَلَّ طَرِيفَ قَلْبٍ بِهِ يَنْسَلَا
 دَاوِي يَا عَذْرَا حَالِي

Mètre : Refrain, 7 syllabes + 10 syllabes + finale en
 7 syllabes. — Couplet, 6 syllabes + 5 syllabes.

H'aouzi

Men klâm echcheikh Ben Dermech.

'Aq-li-bah-ouâ-kem-d'a-li * oued'-ha-qel-bi-mef-toun-
 men-houâ-kebt-la

men-nek-ïa-zah-ouen-djâ-li * ça-def-qel-bi-li-'ât-dem'-
 ti-sâi-la

dâ-ouï-ïa-'ad-ra-h'a-li

Bit

Ni-ra-nel-h'ob-ber-gât * dâkh-lah'-châ-ïaq-ouât

hâ-djet-bi-ïal-li-'ât * zaï-det-moh'-na-ti

ïâ-bâh-ïa-teç-çi-fat * men-nek-rou-hi'f-nât

ïa-sol-t'â-net-lab-nât * tert-d'âi-qet-la-ti

bâ-ghî-nen-d'er-châ-mât * râ ni-hon-telh'-iat

men-nek-mâ-çeb-ten-djât * iad'ïa-moq-la-ti

Metla'

Mâ-dâ-bah-ouâ-kedj-ra-li * rou-fl-'an-'ab-dek-ra-nâ-
 rou-châ'-la

ouen-ti-ïa-qel-bek-sâ-li * mâ-lek-chef-qa-'an-ni-ïagh-zâ-
lelf-lâ

Dâ-ouï-ïa-'ad-ra-h'â-li

Bit

Sal-tek-bel-li-khal-qek * men-bel-bha-çaou-rek
la-toq-çer-fi-oua'-dek * zâ-d'a-lî-ïah-lâk
djâ-r'a-lî-ïa-çed-dek * fil-ïâ-lil-h'â-lek
qel-bi-h'a-çel-'an-dek * râ-hou-tab-'ar-d'ak
lâ-boud-ner-dja-ouç-lek * 'aq-li-çâr-mem-tlek
mef-toun-ra-heb-h'os-nek * lis-ïoudj-del-en-fqâq

Met'la'

Ghî-rek-mâ-iekh-t'er-bâ-lî * iek-fa-men dal-hidj-ran-
zour-ni-'adj-lân

djou-oued-ouen-'am-baou-çâ-li * iez-ha-qel-bi-bel-qâq-
ouer-qib-iendj-lâ

Bit

Net'-qet-gâ-let-bedj-ouâb * lis-ïa-ha-den-çâb
qel-bi-'an-nek-ier-t'âb * oueç-li-mât-quer-bou
khar-djet-tekh-feq-bets-ïâb * t'â-r'a-lî-hal-h'djâb
sah'-ret-ni-ïâl-ah'-bâb * beldj-fâ-tet'-t'el-bou
ef-na-dal-qel-bou-dâb * qel-bilt-zem-lel-'dâb
bah-ouak-h'i-lat-lah-dâb * dmou-'i-ies-sek-bou

Met'la'

Khel-lef-ni-h'ob-begh-zâ-lî * hâ-ïem-mah-mou-megh-
riq-fib-h'ou-rel-fla

râ-ni-nech-bah-lekh-ïâ-lî * nh'i-lel-djes-ma'-dim-ouel-
ah'-châ-meht-la

dâ-oui-ïa-'ad-ra-h'â-li

Bit

En-h'i-lel-djes-med'-rîr * râ-hou-'aq-lî-it'îr
bah-ouâ-ha-çor-th'a-qîr * h'â-li-ma-nend'-rou
mâ-lek-fel-h'os-nen-d'îr * foq-ti-bad-relm-nîr

zi-nek-fin-na-sech-hîr * h'ta-h'ad-mâ-ienk-rou
 men-bha-hach-chem-set-ghîr * hai-fa-tes-bil-fqîr
 ouel-'â-bed-ki-chi-dîr * bel-bha-teq-qah-rou

Met'la'

Zâ-nek-maou-lâ-nal-'â-li * a'-la-djem-'ar-ïam-bes-râ-ra-
 tendj-la

men-chef-rek-h'os-na'-ouâ-li * ouets-iou-tsedj-nâ-
 h'egh-râb-oual'-ïoun-dab-la

dâ-ouï-ïâ-'ad-ra-h'â-li

Bit

Eldj-bi-nek-mal-oud'-d'âh' * oual'-ïou-nek-mar-mâh'
 elkh-dou-dek-mâl-meç-bâh' * bâ-hi-oudj-hel-mlîh'
 er-rî-qem-tsî-ler-rah' * sok-ker-rou-mesk-fah'
 doua-lel-li-bi-hedj-râh' * men-dâ-qou-iest-rîh'
 haï-fa-tes-bil-ar-ouâh' * bdjîd-oua'-qou-dem-lah'
 ouen-nhou-dek-mat-tef-fâh' * sâq-khol-khâ-loui-çîh'

Met'la'

A'-ïa-oueç-fi-figh-zâ-li * ma-mets-lek-fil-'ad-rât-haï-fam-
 za'b-la

Ben-Der-mech-qâ-leç-gha-li * nod'-mi-men-qou-led'-rif-
 qelb-bih-ïens-lâ

Dâ-ouï-ïa-'ad-ra-h'â-li

TRADUCTION

H'aouzi du cheikh Ben Dermech.

Ma raison, dans l'excès de ma passion pour toi, s'en est allée! Mon cœur, plein de troubles, est malade de son amour pour toi. C'est par toi, ô jouissance de mes yeux, que mon cœur a connu les désirs cuisants et que mes larmes coulent! O Vierge, soigne mon mal.

COUPLET

Les feux d'amour se sont attisés et ont grandi dans mes

entrailles. Les désirs me bouleversent. Je sens s'accroître mes épreuves ! Belle, qui resplendis de qualités, c'est toi qui m'a perdu ! O sultane des jeunes filles, il t'agrée donc de me faire mourir ! Ah ! que je vois ces grains de beauté et je ferai peu de cas de ma vie puisque je n'ai rien trouvé qui me sauve de toi, ô lumière de ma prunelle !

REFRAIN

Quelles suites a eues mon amour ! Sois clément pour ton esclave. Son feu le dévore ; et toi, ton cœur tout consolé n'éprouve aucune pitié pour lui, ô gazelle des déserts. O Vierge, soigne mon mal !

COUPLET

Je te le demande par Celui qui te créa et te façonna si belle, ne reste pas en deçà de tes promesses, car ma détresse va augmentant. C'est une torture pour moi que ton éloignement dans mes nuits noires. Mon cœur est pris en toi. Je suis pas à pas ton caprice. Je ne puis me passer de l'espoir que tu viendras à moi car mon esprit t'est asservi, mon cœur est sous la séduction de ta beauté et je ne saurais rompre le charme !

REFRAIN

Nul que toi ne hante mon rêve ! C'est assez me tenir rigueur. Visite-moi au plus tôt. Sois généreuse et octroie-moi un rendez-vous que mon cœur s'égoutte de ta présence tandis que notre espion sera en défaut. O Vierge, soigne mon mal.

COUPLET

Elle m'a parlé. Elle m'a dit en réponse : « Tu as beau faire, séducteur, mon cœur ne s'attendrira pas pour toi, et tu n'avances pas ma venue ! » Et elle est sortie faisant battre l'air à ses vêtements si bien que son voile s'est soulevé. Ah ! mes amis, elle m'a ensorcelé, par cruauté, car c'est le but de sa coquetterie. Et ce cœur s'est vu perdu ;

il s'est fondu ; il s'est voué à la souffrance. (Et depuis) par amour pour la belle aux cils noirs mes larmes s'épanchent.

REFRAIN

L'amour de ma gazelle m'a laissé égaré, anxieux, noyé dans des mers de tristesse. Je ressemble à mon ombre, le corps émacié, anéanti et l'âme malade. O Vierge, soigne mon mal.

COUPLET

Le corps émacié, épuisé, ma raison s'envole. Mon amour m'a fait tomber dans le mépris et je n'ose plus envisager mon état ! Tu n'as pas ton égale en beauté. Tu surpasses la lune dans son éclat. Ta grâce est réputée parmi le monde : il n'est personne qui la nie. Le soleil est jaloux de ta splendeur. Belle à la taille élancée, tu charmerais un ascète : comment pourrait résister un serviteur de Dieu à ta beauté triomphante ?

REFRAIN

Notre Maître Très-Haut t'a parée de préférence aux autres gazelles, et tu rayannes d'attraits. Tes cils ont l'éclat des pointes de lances. Tes cheveux sont les ailes du corbeau. Tes yeux sont pleins de langueur. O Vierge, soigne mon mal.

COUPLET

Ton front est comme l'aube, tes yeux comme les lances, tes joues comme les flambeaux : brillant est le visage de ma beauté ! Ta salive est semblable au vin : c'est du sucre et du musc qui embaument. C'est le remède des blessures que tu fais : qui en goûtes est ranimé. Svelte, tu captives toutes les âmes par la souplesse de ton cou et tes beaux colliers. Tes seins sont comme des pommes et ta jambe fait crier ses anneaux.

REFRAIN

J'ai épuisé mon art à décrire ma gazelle. Tu n'as pas ta

pareille parmi les vierges, belle à la taille élancée, à la démarche ondulante. C'est Ben Dermech qui vous a dit (ici) : Écoutez-moi car ma composition est d'un style élégant, le cœur en est récréé. O Vierge, soigne mon mal.

9° Medh'.

I

مدحة على الجزائر

طَبَيْتَ طَنَّةَ بَيْكَ * بَغَيْتَ تَفْصِيهَا لِي
أَتَغِيثُنِي بِمُجِيكَ * تُجِي تَزِيْنُ حَالِي

بيت

مَا كَانَ وَبِنَ نُّرُوحَ * أَنْتَ ذَا الْمَجْرُوحِ
أَنْتَ اللَّهُ عَطَاكَ * شَرِيفُ مِيرَكَ عَالِي
وَتَقُولُ لِي فَدَيْكَ * وَلَيْدُ خَيْرَةِ الْغَالِي

بيت

حُزْنِي عَلَى ذَا الْحَيْلِ * وَلَيَّ الدِّينِ قَلِيلُ
بَلْكَذِبُ غَيْرِ يَسِيلُ * لَحَفُ سُوْفُهُ خَالِي
بَالِكَ مَنْ التَّبْدِيلُ * أَمَا سَمِعْتَ أَقْوَالِي

بيت

ذَا الْحَيْلِ رَأَوْهُ فُشَارُ * وَالْجَارُ يَدِّي الْجَارُ

1. Le défaut que l'on peut remarquer dans la rime, prouve que deux couplets ont été fondus en un seul.

النَّفْصُ فِي الْوَارِ * ذَا لَذَاكَ مُوَالِي
الْبَيْعِ لِلْكَبَّارِ * لُفُوتٌ وَلَّى غَالِي

بيت

أَشْتَهَتْ الْعُرْبَانُ * بِالْغَلَمِ وَالْبَثْرَانِ
سَاعَةً أَوْلَادَ جَوَانِ * حَتَّى يُوَلِّيَ مَالِي
لَا صُدُقَ وَلَا أَمَانَ * فِي ذَا الزَّمَانِ تَالِي

بيت

أَبْفَاتٌ لِلْكَبَّارِ * أَوْلَادُ حَطَبِ النَّارِ
وَلَاوَا دَارَ بَبْذَارِ * هُمْ وَعَيْطِي جَالِي
عَلَى يَدِ جَبِينَارِ * بَقِيَ وَكَرَهُمُ خَالِي

بيت

أَبْفَاتٌ مَسْعِيَّةٌ * هِيَ وَمَارِيَّةٌ
غُرْبَةٌ بَعْشَرَمِيَّةٌ * ذُرُوجُ بَيْضِ ثَلَالِي
جَوَامِعُ صَبْحِيَّةٌ * وَمُنْطَارِحُ الْقِلَالِي

بيت

اتَّخَلَطَتْ خَلْطَا * شَوَاشِي وَبَرِيْطَا
مَوْلَى الْوَقْتِ بَطَا * لَوْكَانَ جَا ذَلِيلِي
لَوْكَانَ فِي خَبْطَا * بَقِيَ مَرَسَ فَوَالِي

بيت

وَيْسَ الْجَزَائِرِ وَيَسَ * فِيهَا جَوَاعُ الدِّينِ
 زَيْنِينَ وَمُحْصِيَيْنَ * ذَاكَ صَوْتُهُ عَلَيَّ
 يَلْفَى بَصُوتَ حَيْنِ * يَبْكِي إِلَيَّ بِهَالِي

التهى

Rythme : 5 syllables.

TRANSCRIPTION

D'en-nit-d'en-na-fik * bghit-teq-d'i-ha-li
 et-ghits-ni-bem-djik * tdjlt-zi-ien-h'a-li

Bit

Mâ-kân-oui-nen-roûh' * En-ta-doual-medj-roûh'
 en-tal-lâ-h'a-tâk * chrif-mî-zek-'a-li
 ouet-qoul-li-ned-dik * ould-kheï-ral-ghâ-li

Bit

h'oz-nî-'la-dzel-djil * ouel-lad-di-neq-lil
 bel-kedzb-ghî-rî-sil * lh'aqq-sou-qou-khâ-li
 bâl-kem-net-teb-dzil * Amâs-ma'-teq-ouâ-li

Bit

Dzel-djil-râ-heg-châr * ouel-djâr-ied-dil-djâr
 En-noqç-fed-dou-âr * dzâl-dza-kem-ouâ-li
 el-bi'-lel-kof-fâr * lqout-ouel-lâ-ghâ-li

Bit

Acht-hat-tel-'or-bân * bel-ghlem-ouel-bagh-rân
 Sâ'-taou-lâ-dedj-ouân * h'taï-ouel-li-mâ-li.
 la-çod-qou-laa-mân * fi-dzaz-mân-tâ-li

Bit

Ab-qât-lel-kof-fâr * aou-lâd-h'et-ben-nâr
 ouel-lâou-dâ-reb-dâr * houm-ou'i-t'i-djâ-li
 'la-ied-djen-nî-nâr * bqa-ouker-oum-khâ-li

Bit

Ab-qat-mas-'î-îa * hî-a-oumâ-rî-îa
 ghor-fab-'ach-rem-îa * drou-djeb-îod-tlâ-li
 djouâ-ma'-çob-h'î-îa * oum-t'âr-h'ef-lâ-li

Bit

Et-khel-t'et-khal-t'a * chouâ-chî-ouber-rî-ta
 mou-lel-ouoq-teb-t'a * lou-kân-djad-lâ-li
 lou-kân-fi-kheb-ta * bqa-mer-sef-ouâ-li.

Bit

ouïn-eldj-zâ-îr-ouïn * fî-hadj-ouâm-'ed-dîn
 zi-nî-nou-mah'-d'in * dzak-çou-tou-'â-li
 ial-ghab-çou-th'a-nîn * ieb-kil-lib-hâ-li

TRADUCTION

Au sujet d'Alger.

J'ai fondé sur toi, (ô Abd el Qader el Djilali), une espérance que je voudrais te voir me réaliser ! Secours-moi de ta venue : apporte une amélioration à mon état !

Couplet

Je n'ai pas de refuge où me retirer ! O toi qui es le remède des blessés, toi à qui Dieu a donné, descendant du Prophète, un rang à part, élevé, viens me dire : « Je veux bien t'amener (loin de la terre des Infidèles) ! » ô fils précieux de Kheïra !

Couplet

(Ce qui cause) mon deuil c'est cette génération-ci : la foi

y est faible ; elle s'écoule (et se perd) sous l'action du mensonge ; la vérité voit son marché déserté. Ah ! prenez garde de changer, (Croyants) ! N'entendriez-vous pas mes avertissements ?

Couplet

Cette génération est une race inique : le voisin moleste le voisin ; la décadence gagne dans les douars ; leurs habitants s'entr'aident [pour le mal]. Ils se vendent les uns les autres aux Infidèles : [aussi] Dieu a-t-il relevé le prix des vivres !

Couplet

Les Arabes (de la campagne) pleurent sur leurs troupeaux de moutons et de bœufs : c'est l'heure des enfants de Juan (Européens) ; c'est l'heure où ils deviennent gros propriétaires ! Il n'y a plus ni bonne foi ni confiance dans ce siècle, fin des temps !

Couplet

(Alger) reste aux mains des Infidèles, fils des bûches d'enfer ! On les voit habiter côte à côte (avec nous), eux et le ramas des sans-patrie. Et l'on vit sous la main d'un « général ». (Ils sont venus si nombreux que) leur habitat en est resté vide.

Couplet

(Alger) est restée esclave de guerre, esclave comme Maria. Avec ses hauts étages aux cent dix marches, blanche, elle brille (au loin). Ses mosquées sont resplendissantes ; ses matelas sont de *filali* ;

Couplet

Mais on y voit s'y mêler dans la promiscuité les chachia et les chapeaux ! Ah ! le Maître de l'heure tarde bien ! Ah ! s'il venait mon Guide, on verrait d'un seul coup les mécréants joncher la terre, comme les bottes de fèves (jouchent l'aire où on les bat).

Couplet

Où est Alger? Où est (Alger)? Les Mosquées de la Foi
 (s'y voient toujours) coquettes et parées avec soin; voilà
 le Muezzin; sa voix est perçante et il psalmodie sur un ton
 tendre et dévot: (pendant ce temps) les larmes coulent aux
 yeux des illuminés!

II

مدح¹

من كلام الشيخ سيدى
 لاهل بن خلوي
 رحمه الله

لَوْ لَا أَنْتَ مَا كَانَ خَلْقُنَا مِنْ تَرَابِي
 وَوَيْهِ بِالصَّحِّ نَرْجِعُوا بِالْيَمِينِ
 وَمِنْهُ الْخُرُوجُ تَارَةً لِلْحَسَا بِِي
 يَوْمًا لَيْسَ يَبُكَ مَالٌ وَلَا بَنُونَ
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا نَبِيَّ الْعَرَبِي
 يَا سِرَاجَ الدَّهْرِ يَا مُحَمَّدَ نَبِينَا

1. Cette hymne au Prophète, connue sous le nom de la *khazna*, est si aimée des musulmans de Blida, qu'il est peu de fêtes où on ne la chante, et souvent elle clôt une nuit de chansons à boire ou de chants d'amour, tant le sentiment religieux et la mélancolie de l'idée de la mort sont profonds dans l'âme indigène! Une *medh'a* du genre guerrier (*ghazoua*) caractériserait moins bien leur état d'âme. — Je n'ai pas donné la transcription de ce chant, estimant que la notation rythmique que j'en donne peut m'en dispenser dans cette dernière pièce.

بيت

بِسْمِ اللَّهِ نَبْتَدَا وَبِالْحَمْدِ نَخْتَمُهُ
 كِبَى الْبَادِي بَى الْكِتَابِ حَتَّى فُضَاهُ
 يَا مَعْشَرَ الْمُؤْمِنِينَ صَلُّوا وَسَلِّمُوا
 عَلَى مَنْ عَزَّ وَفَضَّلَهُ وَأَصْطَفَاهُ
 وَارْضُوا عَلَى أَصْحَابِ سَيِّدِ الْخَلْقِ تَغْنَمُوا
 هَذَا هُوَ الْخَيْرُ نُشْكُرُوا مَنْ عَطَاهُ

مطلع

لَوْ كُنْتُ مَنْ أَهَلَ الْعُقُولَ نَبَغِي شَبَابِي
 بِالصَّلَاةِ عَلَى الرَّسُولِ بَى كُلِّ حِينٍ
 بِالْعِبْرَانِيَّةِ وَبِاللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ
 بِالْكَفِّينِ وَالِدَقِّ وَالرَّبَابِ الْحَنِينِ

بيت

يَا مَنْ قَبْلَهُ بِهِ عَرَفَ الْخَلْقَ مُوسَى
 بَى الْأَلْوَاكِ النَّاطِفِينَ لِأَجَلِهِ ثَلَاثَةٌ
 مِنْ بَعْدِ التَّوْرِيَّةِ بَشَرَ الْخَلْقِ عِيسَى
 بَى الْأَنْجِيلِ إِلَهِي خُذَاوَا بَعْدَهُ وَرَأَيْتُهُ
 يَا مَبْعُوثَ آخِرِ الزَّمَانِ لِلْكَفَرِ بَائِسُهُ
 وَفُهِرْتَ الْإِسْلَامَ لَا دَنْسَ لَا خُبَائِثَةَ

مطلع

سَيِّدَ مَيَّةَ وَرَبَّعَتَ وَعُشْرِينَ الْبَ نَبِي
ثَلَاثُمَيَّةَ وَثَلَاثَ عَشْرَةَ مَرْسَلِينَ
وَاخْتَلَفُوا فِي الْخَمْسِ الْأَرْبَعَةَ أَهْلَ الْكُتُوبِي
هَذَا هُوَ الْمَشْهُورُ فَالَّتِ الْأَوَّلِينَ

بيت

فَبَلَّ وَجُوبَ الصَّوْمِ بِكَ رَبِّي بَلَانِي
كَيْفَ بَلَا حَسَّانُ فِي مُحَبَّةٍ سَعَادَةٍ
حِزْبِ إِلِي نُرْضَاهُ نُذَكِّرُهُ فِي لُسَانِي
وَهَوَايَا وَالنَّفْسُ مَا لَهُمْ فِيهِ رَادَةٌ
سِرَّ اللَّهِ جَلْبُهُ لِيَهُ قُوْدُهُ عَنَانِي
وَدَلِيلِي وَالْحَالُ فَادْنِي لِيَهُ فَادَةٌ

مطلع

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مَنْ كَبَائِرَ ذُنُوبِي
وَأَتُوبُوا لِلَّهِ تَوْبَةَ النَّادِمِينَ
لَعَلَّ الْمَوْلَى يُجْوَدَ يَرْحَمَ شَيْوَبِي
رَحْمَانَ الدُّنْيَا مَا غَيْرُهُ حَنِينَ

بيت

مَنْ مَدَحَ السَّلْطَانَ خَيْرُهُ بَى الْمَلَابَسِ
 حَوْسَ مَا يَكْفِيهِ زَادَ بُوقَ الْكُفَايَةِ
 مَنْ تَبَعَ الشَّيْطَانَ غُرْفَهُ بَى التَّعَايَسِ
 حَوَّطَ بِهِ الشُّومَ طَعْنُهُ وَسْطَ ضَايَةِ
 الْمَدَّاحِ خَفِيرِ يُعَايِرُهُ كُلُّ نَاقِصٍ
 يُعَايِرُ بِالْمَدْحِ يَا شَرِيفَ الْعُنَايَةِ

مطلع

مَعِيرَةَ الْمَدَّاحِ نَافِصَةً مَنْ عَيُوبِي
 فُلْتُ أَزْدَادَ الْخَيْرِ يَا الرُّوحَ الْحَزِينَةَ
 مَدَحَ شُعَيْعَ الْخَلْقِ مَغْسَلٌ لَلْفُلُوبِي
 مَنْ لَا ذَاقَ الْحُبَّ تُعَذِّرُهُ فِي غُيْنَتِهِ

بيت

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا مُظِلَّ الْغَمَامَةِ
 يَا مَوْلَايَ أَحْمَدَ شُعَيْعَ عَرَبِ الْمَعَاصِي
 يَا عَزَّ الْأَرْمَالِ يَا كَبِيلَ الْيَتَامَةِ
 يَا مُفْتَحَ الْخَيْرِ يَا غَنِيَّ كُلِّ سَاسِي
 صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا كَرِيمَ الْكِرَامَةِ
 يَا بَكَاكَ الْمُذْنِبِينَ يَوْمَ الْفَصَاصِ

مطلع

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا مُفْرَجَ كُرُوبِي
يَا كُذَّابَ الصَّرْسُ يَا حُجَابَ الْفُرَيْنِ
الصَّلَاةَ عَلَيْكَ مَحْفَةَ لَلذُّوبِي
كَيْوَ الْمَا لَلنَّارِ مَحْفُ الْبَارِدِينَ

بيت

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ فَذَّ مَا بَاتَ فِي الْأَزَلِ
مِمَّا كَانَ وَمَا يَكُونُ فِي الْيَوْمِ الْآخِرِ
فَدَّ عُلُومَ الْعَالَمِينَ بِالنَّفْلِ وَالْعَفْلِ
مُوهُوبَ وَمَكْسُوبَ عِلْمَ بَاطِنَ وَظَاهِرَ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ فَذَّ الْأَثْمَارَ فِي النَّخْلِ
وَعَرَّاجِينَ مَهْرُذَبَةَ بَاتِحِينَ بِالنَّوَارِ

مطلع

فَدَّ عَشُوبَ خَطَاتِ الصَّحْرِ وَالْكَثِيبِي
وَالْمُرَّةَ وَالطَّيِّبَ وَاللَّذِيذَ الْبَنِينِ
فَدَّ الْجَرَادَ وَالنَّمْلَ وَالنَّحْلَ وَالذُّبَابِي
وَالْمُوجَةَ وَالسَّمَكُ فِي اطْرَافِ السَّيْفِينَةِ

بيت

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْكَ فَدُ بَضَلُ الْجُمُوعَةِ
وَقَضَلَ عَاشُورًا وَعِيدَ يَمْضَى وَيَأْتِي
مَا دَامَتْ الْآيَامُ وَاللَّيَالِي تَبَاعُهُ
صِبْغَهَا وَخَرِيفَهَا وَزَبِيعَهَا وَشَاتِي
الْحَدَّ وَالْأَثْنَيْنِ وَالثَّلَاثَةَ وَالْأَرْبَعَةَ
وَخَمِيسَ وَجُمُعَةَ وَفِي نَهَارِ السَّبُوتِي

مطلع

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْكَ وَالدَّعَا مُسْتَجَابِي
وَالدَّاعِي يَا لَأَبْسَ الدَّرُوعِ الْخَصِيبَةِ
مَهْمَا يَأْتِي الْحَرْبُ يَفْتَحُهُ فَتَحَ بَابِي
يُوكِّدُ مِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لُحْلَ الْمَدِينَةِ

بيت

صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْكَ فَدُ وَرَدَ الْحَشَائِشُ
يَابَسَهَا وَسَرِيسَهَا وَطَلَبَ الْمَذَارِعَ
صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْكَ فَدُ نَفَسَ الْمُنَافِشُ
وَمُثِيلُ يَاجُوجَ الْهَبِيلِ هَابِطٌ وَطَالِعُ
فَدَّ اعْظَامَ الْحَوْتِ الْأَرْطَابِ وَالْهُوَايَشِ
تَسْرَحُ فِي بَحْرِ الْمَحِيطِ وَارِضَ الْمَشَارِعِ

مطلع

فَدَّ سُلُوكَ الْعَنْكَبُوتِ وَسَدَّ الْكُبَابِي
وَيَدِينُ النَّسَاجَ فِيهِ مَشْحَرَكِيْنَ
فَدَّ عُدَادَ الشَّيْبِ كَانَ اسْوَدَّ غَرَابِي
وَالْبَدْعَةَ مِنْ كُلِّ نَوْعٍ فِي كُلِّ حِينِ

بيت

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ فَدَّ نَفْسَ الْأَبَارِي
فَدَّ تَقْصِيلَ الشَّوْكَ مَتَّصِلٌ بِبَى الْفَرَادِشِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ فَدَّ بَائِعَ وَشَارِي
وَالدَّاعِي وَالْمَدْعِي وَمَا حَاشَ حَايِشِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ فَدَّ رَمْلَ الصَّحَارِي
وَعُدَادَ النَّمْلِ وَعُدَادَ مَنْ لَا يَنْفَاشِ

مطلع

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ فَدَّ مَطَرَ السَّحَابِي
وَمَا هُوَ بِبَى الْمُلْكِ وَالْمَلِكُوتِ زَيْنِ
الْكُرْسِيِّ وَاللَّوْحِ وَالْفَلَمِ وَالْفَبَابِي
وَالْعَرْشِ الْمَرْفُوعِ وَاسْبُلَ السَّافِلِينَ

بيت

صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْكَ فَدُ الْاَوْرَافُ فِي الْفُرْعِ
 وَعَدَادُ الشُّوْكَ الرَّفِيفِ الْاَبْيَضُ كَسَاهُ
 صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْكَ فَدُ الْاَنْرَاعُ فِي الزَّرْعِ
 اَبْرَاشُهُ وَغُطَّاهُ وَالنَّجَرْدُ سَقَاهُ
 صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْكَ فَدُ الْاَيَّاسُ وَالطَّمْعُ
 فَدُ اَيَّسُ ابْلِيسَ طَمَعْتُهُ فِي رَجَاهُ

مطلع

صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْكَ فَدُ نَسَخَ الْكُتُوْبِي
 بِالشَّدَّةِ وَالْمَدِّ وَالْخُرُوفِ الْمُمَيَّنَةِ
 صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْكَ فَدُ خَمَلَ الزَّرَابِي
 وَالْجَلِّ وَالْقُطَيْبِ عَرَّاضَ مَتَلَرْنَيْنِ

بيت

صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْكَ يَا خَيْرَ الرِّسَائِلِ
 يَا مَنْ لَا لَكَ هَمٌّ غَيْرُهُمَّ الشُّجَامَةُ
 صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْكَ يَا عَظِيمَ الْجَمَائِلِ
 وَعَلَى الْكَ فِي كُلِّ حِينٍ وَسَاعَةٍ
 يَا تَرْيَافَ السَّمِّ يَا طَبِيبَ الْعَلَائِلِ
 يَا بَطَّالَ الْغُشِّ وَالْدُّغْلِ وَالْبِدَاعَةِ

مطلع

صَلَّى اللّٰهَ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدَ حَبِيبِي
يَا مَنْ لَا مِثْلَكَ حَبِيبَ يَا بَنَ يَمِينَتِ
يَوْمَ حَسَابِ الْخَلْقِ لَا تَغْفِلْ عَلَى أَبِي
وَلَا مِيَّي وَالدَّتِي نُرِيدُ وَجْهَ الْحَنِينِ

بيت

الْجَنَّةَ لِلْمُتَفِينِ لَا مَنَ شَمَائِلِي
وَإِنَّمَا نِي فَارَسَ نُدُورَ عَلَيْهَا
بِالرَّحْمَةِ وَالْمَغْفِرَةِ نَحْشَمَ وَسَائِلِي
مَا نَجْزِعَ مَنَ التَّنْفِيدِ مَعَكَ فِيهَا
عَمَلِي يَا عَمَلِي ثَفَلْتُ مَنَ ذَبَائِلِي
نَفْسِي يَا نَفْسِي الْهَمَّ وَمَا حَاطَ بِهَا

مطلع

مَا هِيَ كَيْفَ الْغَيْرِ فَايَمَةً بِالْوَجُوبِي
مَا تَرَكْتَ الْمَحْرَمَاتِ الْمُتَعَيْنِينَ
يَا لَوْ كَانَتْ مُسَلِّمَةً تُشْهَدُ عِيُوبِي
تَتْرُكُ عَيْبَ النَّاسِ لَا يُؤَلِّي عَلَيْنَا

بيت

اللَّهُ يَجْعَلْنَا مِنْ أُمَّتِكَ يَا الْهَادِي
 نَأْتُوا غَدَاً مُجْجَلِينَ يَوْمَ الْفِيَامَةِ
 يَمْنَعُنَا مِنَ الْكَافِرِينَ قَوْمَ الْعُنَادِي
 يَأْتُوا سُودَ مُكَبَّلِينَ عَبْدَ وَأُمَّةٍ
 كَذَلِكَ الْغَابِلِينَ وَقْتَ الشَّجُودِي
 رَيْتَ كِتَابَ الْوَعْدِ مَا عَظَّمُوا السَّلَامَةَ

مطلع

فِيهَا لِأَبْثَنَ غَدَاً سَبْعَ الْحَفَائِي
 وَفِي كُلِّ حَفْبٍ سَبْعَ أَلْفِ سُنِينَ
 وَفِي ذَاكَ الْيَوْمِ مِثْلُ هَذَا الْحَسَابِي
 خَمْسِينَ أَلْفَ عَامٍ لَا يَشْطَبُوهَا عَلَيْنَا

بيت

يَا شَتَنَ الْكَفِّينَ يَا غَضِيضَ الرُّوَامِ
 يَارَاكِبَ الْبُرَاقِ وَالشَّجِيبِ الْعُشَارِي
 يَا جَدَّ الْحُسَيْنِ يَا رَاكِبَ الْغَوَاسِقِ
 يَا مُوَلَايَ اخْمَدْ كَهَيْلِ عَيْبِي وَعَارِي
 مَا دَامَ أَنَا حَيٌّ نَمْدَحُكَ يَا الصَّادِقِ
 لَنْ تَضْحَى يَدَيَّ الْيُمَيْنِ مُخَذَّةً غَذَارِي

مطلع

يَوْمَ يَعُودُ لِي الْكَفَنُ بَدَلُ مَنْ ثِيَابِي
وَعِيُونِي نَائِمِينَ صَبْرُ مَشْغَمُضِينَ
يُوجِدُنِي فُرْطَاسٌ فِيهِ نَكْتَبُ مَصَائِبِي
بِإِفِي زَمَانٍ مَطْوِي وَيَنْتَشِرُ بَعْدَ حِينٍ

بيت

التَّوْبَةُ تَمْحِي الذُّنُوبَ لَوْ كُنْتَ تَائِبٌ
مَنْ شَرَطَ التَّوْبَةَ يَكُونُ رَدَّ الْمَظَالِمِ
سَاسَ الدِّينِ الْمَعْرُوفِ سُنَّةٌ وَوَاجِبٌ
النَّبِيَّةُ وَالصَّدَقُ وَاجْتِنَابُ الْمَحَارِمِ
مَا نَمَشِي مَشْيِي الْكُلُوفِ لَوْ كُنْتَ هَارِبٌ
مَنْ شَدَّةَ الْخَوْفِ جَذِيتَ فِي الْوَحْشِ دَائِمٌ

مطلع

الْحِكْمَةُ لِلشَّيْبِ بَانَ وَدَبَّرَ شَبَابِي
بَاشَ شَرِيَتِ الْفُوسِ فُلْتُ لِلشَّيْخِ حِينٍ
رَيْتُمْ كَاسِي الْأَرْضِ مَحْتَنِي كِي الرِّيَابِي
إِذَا طَالَ الْعُمُرُ قَالَ تَشْرِي عَلَيْنَا

بيت

اَسْتَوْصُوا بِي نَوْرِيكُمْ يَا جَمَاعَةَ
عِنْدَ خُرُوجِ الرُّوحِ تَحْضَرُوا يَا اخْوَانِي
اجْتَبِعُوا عِنْدِي وَاعْظَمُوا الْحَقَّ سَاعَةَ
وَادْعُوا بِالرَّحْمَةِ وَصَبِّرُوا مَنْ بُكَانِي
اَتَهْدُوا بِي شَهَادَةَ الْخَيْرِ نَافِعَةَ
فُولُوا كَانَ فَلَانُ بْنُ خُلُوفٍ الْفُلَانِي

مطلع

عَامِلٌ بِالسَّنَةِ وَ مَثْنِي بِالْكَتَابِي
فُولُوا يَا الْاَخْوَانُ كُلُّ مَا كَانَ مِنَّا
حَاشَا اللَّهَ يُعَذِّبُهُ بِنُوعِ الْعَذَابِي
نَفَتَكُرُوهُ مِنِّيْنِ كَانَ يَمْدَحُ نَبِيْنَا

بيت

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ
رَحْمَانِ الدُّنْيَا وَآخِرَتِنَا رَحِيمِ
مِلْكُ يَوْمِ الدِّينِ وَارِثُ الْوَارِثِينَ
مَالِي نَعْبُدُ سِوَاهُ غَيْرُهُ حَرَامِي
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ
يَا غِيَاكَ الْمُسْتَغِيثِينَ بِي بَحْرَ طَامِي

مطلع

أَهْدِنَا يَا هَادِي الْهَدَى لِلصَّوَابِي
صِرَاطَ الْمُسْتَفِيمِ صِرَاطَ الَّذِينَ
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ
عَلَيْهِمْ سِوَى الْيَهُودِ وَالضَّالِّينَ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْكَ يَا نَبِيَّ الْعَرَبِي
يَا سِرَاجَ الدَّهْرِ يَا مُحَمَّدَ نَبِينَا
انتهى

Mètre : décasyllabe.

La « Khazna » de cheikh Lakh'al.

Sans toi, Allah ne nous eut point créé du limon où nous devons revenir sans doute après la décomposition, mais dont nous sortirons une seconde fois pour le règlement des comptes, au jour où ni le bien ni les enfants ne pourront nous servir de rançon. Qu'Allah te bénisse, ô Prophète arabe, flambeau des siècles, Moh'ammed, notre Prophète!

STROPHE

C'est par le nom d'Allah que je commence et par sa louange que je finis : comme fait celui qui lit le Livre en débutant et en terminant. (Ensuite) réunion des Croyants, prononcez la formule de la bénédiction et de la salutation sur Celui que Dieu a chéri, honoré, élu. Dites aussi « que Dieu soit satisfait d'eux! » à propos des Compagnons du Seigneur des Créatures. Cela vous profitera. Ce que nous avons de mieux à faire, c'est de remercier celui qui nous l'a donné!

Met'la'.

Si je veux être au nombre des gens intelligents j'emploierai tous les instants de ma jeunesse à invoquer le salut sur le Messenger, en hébreu, en arabe, en m'accompagnant de claquements des mains, du *deff* et du *rebab* aux tendres accents.

STROPHE

O celui qui dès avant sa naissance fut signalé aux créatures par Moïse dans les trois Tables qui parlèrent en considération de lui; qu'après la Bible, 'Aïssa annonça au monde dans l'Évangile devenu depuis l'héritage de ses disciples; qui fut envoyé à la fin des temps pour être le fléau des faux cultes et pour faire reconnaître que l'Islam est sans défaut ni mélange;

Met'la'.

Seigneur du 124.000 prophètes et des 313 envoyés, (quoique les quatre rites orthodoxes, en désaccord sur ce nombre, discutent sur le chiffre de 315, c'est la version la plus répandue que nous tenions des anciens).

STOPHE

Avant l'âge où le jeûne devient une obligation, Dieu m'a consumé le cœur de ton amour, de même qu'il consuma celui de Hassan (ben Tsabit) de son ardeur pour S'ada. Si un *h'izb* me charme, ma langue se plaît à le déclamer quand même en moi-même la passion et la nature y répugneraient. Ainsi les volontés secrètes d'Allah m'ont poussé invinciblement vers Mo'hammed. Dans sa direction j'ai trouvé mes rênes et mon guide. Et le ravissement mystique m'a conduit à lui.

Met'la'.

Je demande pardon à Allah de la grandeur de mes péchés et je reviens à lui avec le repentir de ceux qui ont la contrition. Peut-être que le Maître, dans sa générosité, fera grâce

à mes cheveux blancs, le Miséricordieux de ce bas monde, le seul que l'on puisse appeler Bon.

STROPHE

Qu'un poète chante le Sultan, celui-ci l'invite à faire son choix parmi des habits somptueux : cherche-t-il de quoi se suffire, il reçoit au-delà de ses besoins. Celui qui suit le *Chitân* se voit noyé par lui dans les malheurs : la fatalité l'enveloppe et il le frappe au milieu du bournier. Le *meddah'*, pauvre hère, est l'objet des critiques de chaque railleur et on le raille des chants qu'il te consacre, ô le plus noble des protecteurs ?

Met'la'.

Mais les critiques que l'on fait au *meddah'* réduisent d'autant mes fautes et j'ai dit : « C'est là un surcroît de bien, ô mon âme attristée ! » Chanter l'intercesseur des créations, n'est-ce pas purifier sa conscience ? Ah ! qui n'a pas goûté l'amour que sa tristesse ! rien ne l'excuse à mes yeux !

STROPHE

Qu'Allah te bénisse, toi qui marchas à l'ombre du nuage, notre Maître Ah'med, intercesseur des arabes qui auront péché, porte-respect des veuves, caution des orphelins, clef du bonheur, richesse des mendiants. Qu'Allah te bénisse, bienfaiteur des bienfaiteurs, sauveur des pécheurs au jour de l'estimation des fautes !

Met'la'.

Qu'allah te bénisse, toi qui dissipes les chagrins, clef (extractive) des dents, talisman contre le Tentateur. Te bénir lave des péchés : (comme l'eau du Kautser éteint le feu d'enfer au cœur des damnés,) ainsi ton nom lave la souillure dans les cœurs froids.

STROPHE

Qu'Allah te bénisse autant qu'il aura passé d'êtres et

de choses dans l'Éternité, qu'il y en a eu au commencement et qu'il y en aura au dernier jour; qu'il y a de connaissances pour les savants dans la tradition et la raison, innées ou acquises, mystiques ou positives. Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de dattes sur les palmiers et de régimes qui s'inclinent en ouvrant leurs fleurs;

Met'la'.

Autant qu'il y a de simples qui couvrent les déserts et leurs dunes, de gommes, d'aromates et de parfums suaves; qu'il y a de sauterelles et de fourmis et d'abeilles et de mouches et de vagues et de poissons aux deux flancs des vaisseaux.

STROPHE

Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de grâces divines dans les vendredis, dans l'*achoura* et les fêtes qui s'en vont et reviennent, aussi longtemps que dureront les jours et les nuits et leur succession et leurs étés et leurs automnes et leurs printemps et leurs époques de pluie, le dimanche, le lundi, le mardi, le mercredi, le jeudi, le vendredi et le jour du sabbat.

Met'la'.

Qu'Allah te bénisse tant qu'il y aura des prières exaucées et des hommes pour prier, ô toi qui es revêtu d'une cuirasse impénétrable, toi qui, la guerre se présentant, l'enfonce comme on ouvre une porte, Commandeur des Croyants, qui t'acharnes aux sièges des villes jusqu'à ce qu'elles soient enlevées.

STROPHE

Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de fleurs dans les herbes sèches ou verdoyantes et de traces de sabots [dans les pâturages]; qu'il y a de traits gravés dans les boucles d'oreilles et de gens semblables aux *Gogs* (et *Magogs*) stupides grimpant (sur la muraille de Dzou Qarneïn) et en

tombant; qu'il y a d'arêtes polies dans les poissons et d'animaux vaguant dans la Mer Environnante ou suivant les sentes qui mènent aux abreuvoirs;

Met'la'.

Qu'il y a de fils dans les toiles d'araignées et de trames sortant des bobines et de mains de tisserands courant sur le métier; qu'il y a de poils gris qui ont été noir de corbeau et qu'il y a de changement de toute espèce à tout instant.

STROPHE

Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de points faits par les aiguilles et qu'il y a de dents juxtaposées dans les peignes des cardeurs. Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de marchands et d'acheteurs, de plaignants et de défenseurs et de traqueurs chassant leur gibier. Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de grains de sable dans les déserts et de fourmis (qui les creusent) et d'insectes qui ne grattent point le sol.

Met'la'.

Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de gouttes de pluie dans les nuages, qu'il y a de merveilles dans le monde supérieur et dans le royaume splendide des cieux: le Siège, la Tablette, la Plume et les Qoubbas et le Trône sublime au sommet; et qu'il y a des damnés dans l'abîme.

STROPHE

Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de feuilles sur les courges et de fines épines blanches qui les couvrent. Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a d'interstices entre les graines des céréales et d'enveloppes et d'opercules et de tiges dépouillées de leurs barbes. Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de désespoirs et de convoitises, autant de fois qu'Iblis désespère de ce qu'il a convoité dans ses moments d'espérance.

Mat'la'.

Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a de copies des livres avec *chedda*, *medda* et lettres bien formées. Qu'Allah te bénisse autant qu'il y a d'effilés dans les tapis, dans les housses de chevaux et les *qtâf* (tapis de haute laine) larges, aux vives couleurs.

STROPHE

Qu'Allah te bénisse, ô le meilleur des messages, toi qui ne connais d'autres soucis que ceux de l'intercession. Qu'Allah te bénisse, toi qui es prodigue de tes bienfaits, ainsi que ta famille, à toute heure, à tout instant, ô thériaque du poison, médecin des maladies, justicier des haines, des falsifications et des innovations.

Met'la'.

Qu'Allah te bénisse, ô Moh'ammed, mon Ami, ami sans pareil, fils d'Yamina. Au jour où les hommes rendront leur compte, souviens-toi de mon père et de ma mère pour qui je te demande un visage indulgent.

STROPHE

Le Paradis est à ceux qui ont la foi ferme, il n'est pas pour mes mérites et je ne suis pas un de ces vaillants qui l'enlèvent de vive force : c'est au nom de la pitié et de la miséricorde que je le demande à mes protecteurs : avec toi, puis-je craindre de ne pas y pénétrer ? Ah ! mes actions, mes actions ! Comme je suis alourdi par mes fautes ! O mon âme, mon âme, quels soucis et quels chagrins t'assiègent !

Met'la'.

Elle n'est point, comme d'autres, ferme dans le devoir. Elle n'a point renoncé aux œuvres interdites et précisées par la loi. Ah ! si elle était entièrement à Dieu ne confesserait-elle pas ses défauts et ne laisserait-elle pas ceux d'autrui de peur de les voir passer en nous ?

STROPHE

Puisse Dieu nous placer parmi ton peuple, ô guide, quand nous viendrons demain les bras croisés dans l'attitude du respect au jour de la résurrection. Qu'il nous éloigne du mécréant, race d'entêtement, qui viendront, noirs et les mains enchaînées, qu'ils soient esclaves ou libres. Comme eux seront aussi les négligents qui n'auront pas observé l'heure de la prosternation; car j'ai vu dans le livre des exhortations pieuses que Dieu ne leur accordera pas le salut.

Met'la'.

Et ils y resteront (dans l'enfer) sept *h'qâbi* chaque *h'oqb* ayant une durée de sept mille ans et chaque jour, comme celui du jugement dernier, durant cinquante mille années. Puissent-elles ne pas s'appesantir sur nous!

STROPHE

O toi dont les mains sont rudes, dont le regard est baissé modestement, chevauteur de Boraq et du noble chameau qui boit tous les dix jours, grand-père des deux Hassan, cavalier de la nuit, ô mon maître Ah'med, caution de mes fautes et de mes défauts, aussi longtemps que je resterai vivant je te louerai, ô véridique! et ma droite ne servira point de coussin à mes joues;

REFRAIN

Jusqu'au jour où le linceul remplacera mes vêtements et où mes yeux ensommeillés auront jauni et se seront clos, où l'on me tendra le papier où j'écrirai toutes mes actions, liste qui restera pliée pour être déployée par la suite.

COUPLET

Le repentir efface les péchés, pourvu que je me repente et parmi les conditions du repentir, il entre l'éloignement de l'injustice : c'est un fondement de la foi bien connu, une

sounna et une obligation : il faut l'intention, la sincérité et la fuite des choses défendues. Si j'échappe (au péché mortel), je ne m'enfuirai pas comme s'enfuit un étourdi : par peur (de l'enfer), je rechercherai désormais la solitude.

REFRAIN

La sagesse est l'apanage des cheveux blancs : ils ont paru et ma jeunesse s'en est allée : « Pourquoi acheter cet arc (du dos voûté)? disais-je alors au vieillard, en le voyant se pencher comme pour couvrir la terre et tordu comme un rebab. — Eh ! si tu vis, me répondait-il, tu viendras en acheter aussi. »

COUPLET

Vous me traiterez avec indulgence (au jour de ma mort). Écoutez mès recommandations au moment de la sortie de mon âme, vous serez présents, ô mes frères. Réunissez-vous chez moi, exaltez le Vrai (Dieu) pendant quelques temps, invoquez sa miséricorde pour moi et encouragez à la patience ceux qui me pleureront. Rendez sur moi un témoignage favorable qui me servira. Dites : « Il y avait ici Ben Khoulouf de telle famille ».

Met'la'.

« Il agissait selon la *sounna*; il se réglait sur le Livre ; (Et proclamez, mes frères, tout ce que je pouvais avoir de bon en moi.) Puisse Dieu ne lui imposer aucune espèce de châtement ! Nous le revoyons toujours chantant dans ses poèmes le prophète ».

STROPHE

Louange à Dieu, Maître des mondes, clément dans ce bas monde et miséricordieux dans l'autre, roi au jour de la Foi (du jugement dernier), héritier des héritiers ! Il n'est rien que j'adore sinon lui, tout autre m'est interdit. C'est toi que nous adorons, en toi que nous mettons notre appui ! Secours de ceux qui sont en détresse sur la mer soulevée !

Met'la'.

Dirige-nous, ô guide de la bonne voie, vers le bien, dans le sentier droit, le sentier de ceux à qui tu as donné ta faveur et non celui de ceux contre qui tu es irrité, Juifs ou autres égarés !

Et que Dieu te bénisse, ô prophète des Arabes, ô flambeau des siècles, ô notre Prophète !

ERRATA

Page	8, ligne	22, au lieu de	colloro lire col loro
—	9, —	3, au lieu de	comi lire come
—	11, —	11, au lieu de	تسل lire تسد
—	11, —	14, au lieu de	sopro lire sopra
—	13, —	10, au lieu de	Mozaffer lire Mozhaffer
—	15, —	11, au lieu de	منج lire منج
—	16, —	10, au lieu de	نمیشود lire نمیشود
—	16, —	10, au lieu de	نجیره lire نجیره
—	16, —	14, au lieu de	هیچ lire هیچ
—	19, —	8, au lieu de	و در آن lire و در آن
—	20, —	1, au lieu de	سیصد lire سیصد
—	22, —	17, au lieu de	Méhir lire le lac
—	77, —	26, au lieu de	أنط lire أنط
—	82, —	2, au lieu de	Risala' lire Risala
—	82, —	23, au lieu de	διατριβοι lire διατριβοι
—	85, —	35, au lieu de	II, 313 lire II, 913
—	87, —	12, au lieu de	divino este lire divino es este
—	88, —	16, au lieu de	miento lire mientos
—	88, —	35, au lieu de	الفكر lire الفكر
—	100, —	21, au lieu de	psquicos lire psíquicos
—	102, —	6, au lieu de	Infiesese lire Infírese
—	108, —	8, au lieu de	Risala lire Risala'
—	110, —	6, au lieu de	reparado lire separado
—	111, —	24, au lieu de	ten el mundo lire ten en el mundo
—	114, —	11, au lieu de	der lire de
—	115, —	15, au lieu de	se lire es
—	117, —	31, au lieu de	as es lire así es
—	118, —	13, au lieu de	á hálito lire ó hálito
—	119, —	26, au lieu de	afectna lire afectan
—	124, —	11, au lieu de	despues lire después

Page 124, ligne 19, *au lieu de paraíso² lire paraíso*

La note 2 de cette page doit être portée à la page 125, l. 11

- 130, — 27, *au lieu de alegue lire alegre*
- 136, — 4, *au lieu de ademas lire además*
- 140, — 1, *au lieu de envisado lire enviado*
- 141, — 37, *au lieu de II, 194-6 lire II, 494-6*
- 142, — 34, *au lieu de ciento lire cierto*
- 144, — 2, *au lieu de letrás lire detrás*
- 145, — 4, *au lieu de seño lire sueño*
- 146, — 28, *effacer muchos*
- 153, — 8, *au lieu de قلمنصوبة lire المنصوبة*
- 153, — 11, *au lieu de قبول lire قبول*
- 156, — 3, *au lieu de القرآن lire القرآن*
- 156, — 20, *au lieu de ميدانا lire ميدانا*
- 157, — 8, *au lieu de ويتجلى lire ويتجلى*
- 159, — 1, *effacer le hamza après تخلصوا*
- 159, — 12, *au lieu de طار lire طار*
- 172, — 9, *au lieu de de mi Señor lire del decreto de mi Señor*
- 172, — 25, *au lieu de especial lire espacial*
- 177, — 29, *au lieu de primaica lire primacia*
- 182, — 36, *au lieu de afcefa lire afecta*
- 184, — 14, *au lieu de ganacia lire ganancia*
- 188, — 23, *au lieu de LII, 5 lire LIII, 5*
- 188, — 36, *au lieu de I, 202, lire I, 203*
- 189, — 8, *au lieu de sueños⁵ lire sueños¹*
- 189, — 14, *au lieu de inteligibles¹ lire inteligibles²*
- 189, — 17, *au lieu de Dios² lire Dios²*
- 235, — 17, *au lieu de charlatan lire charlatan⁵*
Mettre le chiffre 5 à la note *Dictionnaire philosophique* et le chiffre 6 à la suivante
- 278, — 27, *au lieu de et lui dit lire et qui lui dit*
- 278, — 36, *au lieu du point d'interrogation lire qui signifie « tourbillonner »*
- 279, — 36, *au lieu de orthographie lire orthographe*
- 281, — supprimer la fin de la note 2, depuis « *Il est à noter...* »
- 296, — 1, Le véritable sens de *آنيت* est « même » ex. *اليوم انيت*, aujourd'hui même. — Le mot *nit* a du reste ce sens en chelha. Il n'y a donc pas lieu de tenir compte de la traduction et de la remarque qui figurent p. 296 et qui sont erronées.
- 297, — 1 et 4, *au lieu de حت lire حتى*

Page 304, ligne 32, supprimer la virgule entre les mots ماشك مانى
qui ne forment qu'une seule expression

- 409, — 14, au lieu de اَمْتَدَّ lire اَمْتَدَّ
 - 412, — 10, au lieu de جَغَم lire ضَغَم
 - 412, — 11, au lieu de جِيغَم lire ضِيغَم
 - 412, — 11, au lieu de جِرْغَم lire ضِرْغَم
 - 413, — 5, au lieu de غَدَم lire عَدَم
 - 415, — 13, au lieu de نِيَك lire نَبَكَة
 - 421, — 14, au lieu de حَوْلَ lire حَوْلْ
 - 422, — 9, au lieu de عَرَم lire عَرَمْ
 - 423, — 17, au lieu de تَكْعَرَو lire تَكْعَرَرْ
 - 423, — 18, au lieu de كَعَرَو lire كَعَرَرْ
 - 423, — 20, au lieu de d'un ر lire d'un و
 - 425, — 17, au lieu de avant lire après
 - 425, — 17, au lieu de mais lire ou
 - 425, — 24, au lieu de آفَاعِل lire آفَاعِلْ
 - 427, — 28, au lieu de تَغْلَلِب lire تَغْوَلِبْ
 - 428, — 13, au lieu de ثَلَيْمَم lire ثَلَيْمَصْ
 - 428, — 13, au lieu de هَمم lire هَمَصْ
-

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
J. DE GOEJE. <i>L'encensement des morts chez les anciens Arabes.</i>	3
J. GUIDI. <i>Il « nasib » nella qasida araba</i>	8
CL. HUART. <i>L'Afrique de la géographie mozhafférienne . . .</i>	13
E. GALTIER. <i>Légende musulmane sur la mort de la Vierge . .</i>	28
LUCIEN BOUVAT. <i>Une grammaire turque du VIII^e siècle de l'hé- gire.</i>	44
MIGUEL ASIN PALACIOS. <i>La Psicología según Mohidin Aben- arabi</i>	79
MARTIN HARTMANN. <i>Zur Kenntniss des ost-türkischen . . .</i>	192
— <i>Zur Geschichte Zentral-Asiens.</i>	194
M. MIRANTE. <i>La presse périodique arabe</i>	196
PIERRE MARTINO. <i>Mahomet en France au XVII^e et au XVIII^e siècle.</i>	206
DAVID LOPÈS. <i>Trois faits de phonétique historique arabico-his- panique</i>	243
E. GALTIER. <i>Conte arabe en dialecte égyptien.</i>	265
L. MERCIER. <i>L'arabe usuel dans le Sud Oranais.</i>	282
A. JOLY. <i>Quelques mots sur les dérivations du trilitère. . . .</i>	394
J. DESPARMET. <i>La poésie arabe actuelle à Blida et sa métrique.</i>	437
Errata.	603

PJ International Congress of
20 Orientalists
A73 Proceedings
1905
v.3
pt.2

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
